MARXISME D'HIER ET D'AUJOURD'HUI

321.7
ADL

MAX ADLER

démocratie politique et démocratie sociale

« Gagner des électeurs est utile et nécessaire, former des socialistes l'est davantage »

Victor Adler

Préface d'Yvon Bourdet

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
5316646235

éditions anthropos
15, rue Racine PARIS 6e

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

PREFACE

La destinée posthume de Max Adler est ambiguë : pour les uns, son œuvre reste intéressante en tant que philosophie abstraite d'inspiration kantienne ; d'autres apprécient le théoricien marxiste profond et original qui compte dans le petit nombre des continuateurs de Marx qui ont fait œuvre créatrice, mais presque personne ne se soucie – en Autriche ou en Allemagne notamment – de ses prises de position politiques. Ces dernières sont souvent jugées comme des erreurs gauchistes qu'il vaudrait mieux oublier dans l'intérêt même de la renommée de l'auteur. De fait, jusqu'à ce jour, les rééditions allemandes de Max Adler n'ont guère concerné que ses ouvrages « philosophiques » (1) et les études qui

(1) *Die Staatsauffassung des Marxismus* (La conception marxiste de l'Etat), Vienne, 1922, 316 p., réédité sans modification par procédé ...

lui ont été consacrées passent tout à fait sous silence ses interventions politiques (2).

La traduction française de la brochure sur les conseils ouvriers (3), écrite en 1918 après l'effondrement de la monarchie, en pleine crise révolutionnaire, a étonné les spécialistes universitaires du philosophe de l'austromarxisme ; ils considéraient ce texte comme une œuvre mineure et de circonstance, surtout, ils ne voyaient pas quel rapport elle pouvait avoir avec les hautes spéculations de ses grands ouvrages. La présente réédition de **Démocratie politique et démocratie sociale** *risque fort de provoquer à nouveau la même surprise chez les « philosophes » allemands qui non seulement ne voudraient voir en Max Adler qu'un théoricien abstrait, mais une sorte*

---

photomécanique, en 1964, par la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* de Darmstadt.

Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung (Traité de la conception matérialiste de l'Histoire), tome 1, Berlin, E. Laubsche, 1930, 252 p., t. 2, Berlin, E. Laubsche, 1932, 234 p. Réédité en 3 volumes, sous le titre général de *Soziologie des Marxismus*, avec des coupures et l'adjonction d'inédits, en 1964, par l'Europa Verlag de Vienne, t. 1 : *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, préface de Stefan Wirlandner, 182 p. – t. 2 : *Natur und Gesellschaft*, 168 p. – t. 3 : *Die solidarische Gesellschaft*, avec une postface de Norbert Leser, 192 p.

(2) Heintel (Peter), *System und Ideologie, Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers* (Système et idéologie, l'austromarxisme à la lumière de la philosophie de Max Adler), Munich, 1967, 412 p.

Leser (Norbert), *Zwischen Reformismus und Bolschewismus, der Austromarxismus als Theorie und Praxis* (Entre le réformisme et le bolchevisme, théorie et pratique de l'austromarxisme), Vienne, 1968, 600 p.

(3) Adler (Max), *Démocratie et conseils ouvriers*, Paris, Maspéro, 1967, 127 p. – Edition épuisée, deuxième édition prévue pour 1971. On trouve, à la fin de ce livre, une bibliographie *de* et *sur* Max Adler.

de spiritualiste religieux (4). Quoi qu'il en soit, l'intérêt des lecteurs de langue française s'est toujours porté sur les textes politiques dont plusieurs furent traduits entre les deux guerres mondiales (5).

Cependant, ce n'est pas principalement pour continuer une telle tradition que la présente publication voit le jour. C'est naturellement l'intérêt et l'actualité du texte qui ont été ici déterminants et aussi l'occasion de servir la mémoire de Max Adler en restituant son œuvre dans toute sa richesse, toute sa complexité et peut-être, pourquoi pas, sa contradiction du moins apparente. C'est le propre de tous les grands empires même « littéraires » d'être balkanisés par les successeurs, chaque épigone se taillant un domaine à sa mesure. Sans entrer dans ces polémiques, il ne sera pas inutile cependant de tâcher de faire comprendre comment **le militant gauchiste** *que fut Max Adler au sein du mouvement ouvrier du premier tiers de ce siècle pouvait être en même temps le théoricien marxiste de l'*a priori *social.*

---

(4) Weigend (Friedrich), *Max Adlers transzendentale Grundlegung des Sozialismus* (Le fondement transcendantal du socialisme par Adler), thèse dactylographiée, Vienne, 1959, 161 ff. De son côté, Henryck Skrzypczak conteste à la fois la fidélité de Max Adler à Marx et son originalité par rapport à Kant (in : *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, Berlin, 1965, Cahier N. 1, p. 4).

(5) Outre le texte réédité ici, on peut citer : *Le socialisme de gauche*, Paris, 1932, 16 p. et *Métamorphoses de la classe ouvrière*, Paris, 1935, 79 p. – Plus récemment, une traduction du chapitre du livre de Max Adler sur l'Etat : « L'utopisme chez Marx et Engels » a été publiée dans « Etudes de Marxologie », série des Cahiers de l'ISEA, dirigée par Maximilien Rubel (nov. 1970).

I. La vie et l'œuvre de Max Adler (1873-1937)

*Né et mort à Vienne, Max Adler mena une existence paisible, sans grandes aventures extérieures. A la suite de ses études juridiques, il s'était inscrit au barreau de Vienne, mais il ne semble avoir exercé son métier d'avocat qu'à mi-temps et sans beaucoup de conviction. Sa femme, Jenny Herzmark, médecin, inspecteur du travail, contribuait aux frais du ménage. Cependant, ses ressources restèrent fort modestes et, vers la fin de sa vie, il dut, pour subsister, vendre sa bibliothèque à l'*Institut International d'Histoire Sociale d'Amsterdam.

Tous les témoignages concordent pour dire que Max Adler était laid mais attachant ; de caractère gai, voire enjoué, il aimait la vie ; il passait la plupart de ses soirées avec les autres militants et théoriciens socialistes, au Café central *qui était une sorte de club de discussion. Il était excellent conférencier, mais il avait de la peine à terminer ses exposés, il ne savait pas bien dominer le foisonnement de ses idées et avait toujours l'impression de n'avoir pas dit l'essentiel. Bien qu'appartenant au parti socialiste, il peut être considéré comme un des premiers marxistes indépendants. Il ne supportait guère les idées toutes faites, les formules à l'emporte pièce, on lui reprochera même d'avoir manifesté trop de compréhension pour le phénomène religieux. Ses lettres à Karl Kautsky sont révélatrices*

à cet égard (6). Même lorsque les deux théoriciens sont d'accord sur l'essentiel, on ne sent pas, entre eux, une particulière chaleur. A première vue, les lettres de Max Adler ne portent que sur des détails, mais, en réalité, elles révèlent de profondes divergences sur la conception du marxisme et sur sa diffusion. Tout se passe comme si Kautsky était surtout soucieux de rendre les thèses de Marx accessibles à un public de plus en plus large, alors que ce qui intéressait Max Adler ce n'était pas la vulgarisation du marxisme, mais son approfondissement et son développement. Mû par un souci pédagogique de vulgarisation, Kautsky demandait, pour la **Neue Zeit** *(Temps nouveau) des articles courts et simples quand Max Adler lui adressait des textes trop longs et difficiles à lire. Kautsky visait à étendre le public marxiste et à armer les militants pour les tâches politiques immédiates ; Max Adler voulait agir surtout sur les savants et sur les philosophes : très conscient des attaques dont les thèses de Marx étaient l'objet de la part notamment des néokantiens, à la fin du 19ème siècle et au début du 20ème, Max Adler pensait qu'il fallait montrer la fécondité de la méthode marxiste au plus haut niveau de la recherche philosophique et sociologique. Ne pouvant convaincre Kautsky, Max Adler fut amené à souhaiter, pour l'école autrichienne, des moyens d'expression propres et adaptés à ses vues. C'est ainsi qu'il fonda, en 1904, avec Rudolph*

(6) 32 lettres de Max Adler dans les Archives Kautsky à l'Institut International d'Histoire Sociale d'Amsterdam (K.D.I. 152-182 de 1894 à 1934).

Hilferding, la célèbre collection des Marx-Studien (7) qui marque le début de l'austromarxisme (8).

Cependant, Max Adler était loin de se désintéresser de l'éducation populaire. Au contraire, il développait, à ce propos, une thèse originale : pour lui la jeunesse échappait – pour une part et pour un temps – aux structures de classe de la société. Pendant quelques années, l'enfant et l'étudiant, non encore insérés dans les mécanismes sociaux, étaient disponibles et pouvaient comprendre et aimer la vérité (9). Il fallait donc profiter de ce temps de grâce pour se livrer à un travail intensif d'éducation afin de créer, une fois pour toutes, croyait-il, des **hommes nouveaux** *(Max Adler écrivit un livre qui porte ce titre :* **Neue Menschen**, *Berlin, 1924). En 1903, il avait fondé, avec Karl Renner et Rudolph Hilferding, le cercle « Zukunft » (Avenir), une sorte d'école viennoise pour les ouvriers, dont il fut le*

---

(7) Collection sans périodicité régulière, pendant vingt ans, et dans laquelle on trouve d'importants ouvrages de Max Adler : *Le conflit de la causalité et de la finalité dans la science*, 1904. – *La conception marxiste de l'Etat*, 1922. – D'Otto Bauer : *La question des nationalités et la social-démocratie*, 1907. – De Rudolf Hilferding, *Le Capital financier*, 1910 (récemment traduit en français, Paris, Editions de Minuit, 1970). – De Gustav Eckstein, *La pratique du marxisme*, 1918 (dont deux chapitres ont été traduits dans les *Cahiers de marxologie*, série des Cahiers de l'ISEA dirigée par M. Rubel, décembre 1968). – De Karl Renner : *La fonction sociale du droit*, 1904. – De Karl Kautsky : *Communisme de guerre*, 1918, etc.

(8) Telle est, en particulier, l'opinion de Georges Lukàcs (lettre à l'auteur, Budapest, le 12 août 1967).

(9) On trouve le même thème chez J.-P. Sartre dans la nouvelle « L'enfance d'un chef », in *Le mur*, Gallimard, Paris, 1939, pp. 133-222.

président (10). Plus tard, après la chute de la monarchie, il donna régulièrement un cours libre au Rathaus (Hôtel de Ville) deux fois par semaine de 7 à 10 heures. Dans une lettre à Kautsky (11), il observait que les conférences philosophiques rencontraient un succès croissant alors que son public n'était pas uniquement composé d'étudiants. Il pensait qu'on pouvait raisonnablement supposer certaines connaissances fondamentales chez les auditeurs et les lecteurs et ne pas s'en tenir perpétuellement à l'ABC. Il faisait également état du succès de ses conférences devant un public « non-académique » dans un quartier populaire de Vienne. Pour Max Adler, le devoir d'un théoricien socialiste ne se bornait pas à la vulgarisation élémentaire, il devait se livrer à un travail scientifique et y faire participer les militants qui le souhaitaient (12).

Ce travail d'éducation et de recherche scientifique paraissait à Max Adler de loin le plus important. De ce fait, il ne voulut jamais être candidat à une élection. Il était considéré comme une sorte de « Schöngeist » (bel esprit) un peu en marge de la vie politique. Son influence, profonde il est vrai, sur les étudiants et sur les intellectuels, ne s'exerçait pas directement sur les cadres et à travers les institu-

(10) Voir la lettre inédite de Max Adler à Karl Kautsky, du 12 novembre 1903, conservée dans les Archives de l'*Institut International d'histoire sociale d'Amsterdam* (K.D.I., 167).

(11) Lettre précédemment citée du 12 novembre 1903.

(12) Le développement de ce thème, amorcé dans une autre lettre à Karl Kautsky (du 8 mars 1903, IIHS d'Amsterdam, K.D.I. 164), se trouve dans la préface au premier volume des *Marx-Studien*, conjointement signée par Max Adler et Rudolph Hilferding. On en trouvera une analyse dans l'introduction au *Capital financier* de Hilferding (Paris, Ed. de Minuit, 1970, p. 13 et sq.).

tions du parti ; il ne fut pas l'animateur d'une tendance ni un « concurrent » pour les autres dirigeants. Cependant, il faisait partie des organismes directeurs et se faisait remarquer par ses prises de position radicales, sinon gauchistes.

Si, en effet, Max Adler était partisan d'une grande ouverture dans la recherche scientifique, il était intransigeant en ce qui concernait les attitudes politiques. Pendant la première guerre mondiale, il fit partie du « cercle Karl Marx » qui cherchait à sauvegarder, contre le social-patriotisme, l'esprit de l'internationalisme prolétarien. Après la chute de l'Empire austro-hongrois, il se montra partisan du système des conseils ouvriers et très critique pour le parlementarisme classique ; il manifesta également sa sympathie pour la Révolution d'Octobre, tout en estimant qu'il s'agissait là d'un exemple admirable mais non d'un modèle. Selon lui, les divers partis ouvriers devaient trouver les voies et moyens d'un communisme adapté aux conditions économiques et politiques de chaque pays. Il se trouvait ainsi proche de Rosa Luxemburg avec laquelle il avait entretenu une abondante correspondance. (Malheureusement, à sa mort, sa famille, par crainte des nazis, détruisit tous les papiers.)

Dans les congrès du Parti et dans ses livres, il ne cessa, par la suite, de dénoncer « les illusions démocratiques » et la « démocratie formelle » (13).

---

(13) Voir en particulier ses interventions au célèbre congrès du Parti social-démocrate, en 1926, à Linz, au cours duquel Otto Bauer fit adopter la tactique dite de la « violence défensive » (voir *Otto Bauer et la Révolution*, Paris, E.D.I., 1968, p. 44 et sq.).

Il participa également au combat de gauche dans le parti socialiste allemand en collaborant activement à la revue **Der Klassenkampf** *(la lutte des classes) publiée à Berlin de 1928 à 1931 et à laquelle collabora, entre autres, Paul Levi. Après l'insurrection de février 1934, il fut arrêté pendant quelques semaines. Cependant, l'année suivante, Max Adler put reprendre son cours à l'Université. Sans doute, les dirigeants de l'austrofascisme estimaient-ils cet enseignement peu dangereux dans les circonstances d'alors et voulaient-ils conserver aux yeux surtout de l'étranger une apparence de libéralisme. Il est probable que Max Adler, sans ressources, fut de son côté contraint de poursuivre cet enseignement qui lui a été reproché et qui a pu étonner de la part d'un homme qui avait refusé de voyager en Italie après la prise du pouvoir par Mussolini.*

Quoi qu'il en soit de ces attitudes pratiques, l'oeuvre écrite de Max Adler fut considérable et exerça une profonde influence. Son premier livre et son dernier (14) témoignent de son souci constant de fonder le caractère scientifique des sciences de

---

(14) En effet, dans son dernier ouvrage : *Das Rätsel der Gesellschaft* (L'énigme de la Société), Vienne, 1936, 318 p., il se réfère constamment à sa première publication dans les *Marx-Studien : Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (Le conflit de la causalité et de la finalité dans la science), Vienne, 1904, pp. 195-433.

Les trois pages qui suivent, dans cette préface, se réfèrent à ce qui constitue, pour beaucoup, l'essentiel de la pensée de Max Adler dans ses ouvrages les plus importants, mais elles présentent une certaine difficulté pour ceux qui ne sont pas familiers du vocabulaire philosophique. Cette référence peut être laissée de côté par les lecteurs que le jargon kantien rebute car elle n'est pas indispensable pour comprendre le présent livre de Max Adler dont la lecture est très facile.

*l'homme, sans réduire ces sciences, comme dans le marxisme vulgaire, à une simple partie des sciences de la nature. Le même souci se manifeste chez lui en ce qui concerne la morale : il refuse à la fois le moralisme classique et un certain marxisme « orthodoxe » qui réduit la conception matérialiste de l'*histoire *à une conception matérialiste de la* nature. *Cette distinction lui a valu d'être souvent classé à tort parmi les néo-kantiens. En fait, Max Adler n'a cherché ni à répéter Kant ni à « l'améliorer ». Pas davantage, il n'a voulu répéter Marx ni le « compléter » par « un peu » de marxisme. Il écrivit lui-même à ce sujet : « Il ne s'agit pas ici, comme on le fait si souvent, d'amalgamer deux systèmes de pensée ; cette mixture est d'abord impossible pour la bonne raison que les deux systèmes ne se situent pas sur le même plan : celui de Kant est une recherche sur les fondements du savoir, celui de Marx la recherche des causes des événements. Il ne s'agit donc pas, comme d'innombrables critiques incompétents et néanmoins si infatués de leur indigence intellectuelle ne se lassent, encore et toujours, de le répéter, d'améliorer ou de compléter Marx par Kant. Il s'agit, au contraire, de prendre le travail théorique de Marx tel qu'il est et de le repenser, à la lumière de la critique de la connaissance kantienne, avec une conscience logique aiguë afin de parvenir à y remarquer tous les éléments de pensée constitutifs et de rendre ainsi possible une théorie de l'expérience sociale » (15). Ce qui a donné le*

(15) *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (Le sociologique dans la critique de la connaissance de Kant), Vienne, 1924, p. 6.

change, c'est que Max Adler, au lieu de rejeter purement et simplement Kant en le qualifiant de « penseur petit-bourgeois », essayait de discerner, sous la philosophie kantienne, « l'immense commencement » d'une théorie de la conscience sociale ; c'est ainsi que, selon lui, dans **la Critique de la Raison pratique**, *le postulat de l'existence de Dieu avait une signification sociale qui ne se confondait pas avec « l'idée naïve d'un père dans le Ciel » (16) et devait être interprété comme la foi dans la possibilité d'un progrès de l'humanité. Toutefois, Max Adler insistait bien sur la différence qui le séparait de Voländer ou de Cohen qui voulaient emprunter à Kant une éthique qui ferait défaut au marxisme. Pour bien marquer le fossé qui séparait les néo-kantiens du marxisme qu'il préconisait Max Adler eut recours à cette formule : « Selon les néocriticistes, le socialisme vaincra parce qu'il est juste, selon le marxisme, une nouvelle justice naîtra de la victoire du socialisme » (17).*

Certes, il faut conserver aux jugements moraux leur originalité, mais comprendre, en même temps, qu'ils ne se manifestent pas pour autant en dehors du processus causal. Le mouvement historique est, pour une part, l'œuvre des hommes et leurs appréciations éthiques interviennent dans le déroulement de l'histoire. Pourtant, la nécessité de la réalisation du socialisme n'est pas identique à celle des lois de la nature physique. Ce qui distingue, en effet, la

---

(16) *Ibid.*, p. 399.
(17) *Marxistische Probleme* ; Stuttgart, 1913, p. 143.

nature sociale de la nature physique, c'est la coïncidence formelle, nommée intellection, entre une conscience et un contenu qui lui est étranger et pourtant de même nature qu'elle. Les phénomènes sociaux relèvent de la compréhension, ce qui ne veut point dire qu'à leur niveau interviendraient des « miracles » qui empêcheraient la détermination des lois du processus. Il semble que, pour Max Adler, il faille discerner, sous la juridiction universelle **a priori** *kantienne, la réalisation historique, non point d'une Raison abstraite, mais de la rationalité immanente au prolétariat universel.*

*Dans son dernier livre, l'*Enigme de la Société, *Max Adler s'intéresse beaucoup à ce problème. Le « dépassement » de Kant ou, du moins, d'un certain kantisme ignorant des « opuscules » sur l'histoire, lui est facilité par les méditations de Husserl. L'affirmation d'une concordance future nécessaire de toutes les pensées ne peut être le fait du solipsisme ni même du « penseur isolé ». Il est naïf de croire, rappelle Max Adler, que l'objectivité universelle puisse être atteinte par une unique conscience transcendantale sans relation avec les autres puisque toute conscience ne peut exister que si elle est d'abord* conscience-de-quelque chose. *En réalité, l'expression de « validité universelle » (Allgemeingültigkeit) n'est qu'une autre façon de nommer, dans le moi individuel, la relation nécessaire à la pluralité des sujets (18). Ainsi l'écueil du solipsisme cartésien n'est pas surmonté grâce au détour métaphysique*

(18) *Das Rätsel der Gesellschaft*, Vienne, 1936, p. 105.

par la véracité divine mais par la médiation du monde et des autres. Si, pour passer du « je pense » au « je suis », cette médiation des choses est nécessaire, il faut dire : **je pense donc les choses sont et donc nous sommes** *ou, comme l'écrit Max Adler :* « **res sunt ergo sumus** » *(19). Dès lors, quand Marx déclare que le prolétariat réalisera la philosophie, il s'inscrit dans cette perspective de l'inter-reconnaissance de l'humanité se libérant par étapes de l'aliénation idéologique. Ce que Kant avait pensé abstraitement doit se réaliser matériellement par mutation de la fausse conscience qui résulte elle-même des conditions économiques et sociales en lesquelles vivent les hommes depuis une longue préhistoire.*

Qui ne voit, dès lors, la cohérence profonde entre les spéculations de Max Adler sur l'a **priori** *et ses prises de position révolutionnaires sur le plan de la pratique politique ? La prise de conscience par l'humanité de la rationalité universelle ne peut se faire qu'au sein d'une libération historique globale. Certes, cette délivrance doit être le fait de chaque sujet pensant d'où l'importance pour Max Adler de la* **Selbstaufklärung** *(auto-éducation) (20), mais cette auto-éducation ne peut être que rarement la conséquence d'un discours et davantage celle d'un* **changement réel** *des conditions sociales. D'où l'enthousiasme de Max Adler pour la révolution de 1917, en Russie, de 1918 en Allemagne et en Autriche, son*

---

(19) Ibid., p. 112, « Les choses sont donc nous sommes ».

(20) Voir une analyse de cette notion, in : Max Adler, *Démocratie et conseils ouvriers*, op. cit., pp. 15-18.

soutien aux conseils ouvriers de l'époque et sa compréhension particulière de l'émeute du 15 juillet 1927 à Vienne (21). Tout ce qui fait sauter ou même seulement craqueler la chape de la pression sociale est le moyen d'une illumination de la conscience, d'une déstructuration de l'oppression hiérarchisée et la perception non seulement de l'égalité des sujets autonomes, mais de leur harmonie nécessaire en une « société solidaire » (22). Pour Max Adler, en effet, une politique socialiste révolutionnaire ne se confond ni avec le parlementarisme, ni avec la violence des factions car elle est l'action immédiate et résolue de toute la classe prolétarienne. Cependant, la pensée de Max Adler reste dialectique : si ce sont les révolutions qui changent les conditions réelles et donc réellement les hommes, les idées, lorsqu'elles dénoncent les injustices et les contradictions sociales, contribuent à rendre les révolutions inévitables. Il convient donc de chercher à faire apparaître « les hommes nouveaux » (23) par tous les moyens et notamment par des analyses démystifiantes qui mettent à nu la grossièreté des justifications de la domination et de l'oppression mais qui surtout dénoncent les pseudo-libérations

---

(21) Voir le récit de cette émeute par Wilhelm Reich : *People in Trouble*, Orgone Institute Press, 1953, p. 7 et sq., et aussi dans le grand roman de Heimito von Doderer : *Les Démons*, trad. française, Gallimard, 1965, pp. 818-883 et passim. Cette journée est résumée dans *Otto Bauer et la Révolution*, op. cit., pp. 47-50.

(22) Cette expression est de Max Adler et a servi de titre au volume III de sa *Sociologie du marxisme*.

(23) Max Adler a écrit un livre qui porte ce titre : *Neue Menschen*, Berlin, 1924, 201 p., et la collection dans laquelle parut en allemand *Politische oder soziale Demokratie* avait également ce même titre.

car elles déterminent une aliénation plus subtile et plus indéracinable parce qu'invisible. Telle est souvent la fonction contre-révolutionnaire du concept libérateur de démocratie et c'est pourquoi Max Adler consacre le présent livre à sa critique et à son élucidation.

II. Démocratie politique et démocratie sociale

Le titre adopté par Max Adler risque de ne pas être immédiatement compris avec tout ce qu'il implique. La plupart des démocraties se prétendent à la fois *« politiques et sociales », alors qu'ici la « démocratie sociale » se présente comme l'alternative* future *à la « démocratie politique »* actuelle. *En fait, Max Adler entend par « démocratie politique » la démocratie* bourgeoise *qu'on appelle encore démocratie* formelle *parce qu'elle ne réalise pas concrètement – à cause des inégalités de classe – les principes universalistes sur lesquels elle est fondée en théorie. Comme l'avait remarqué Fichte, si on établissait en principe que chacun était maître dans sa maison, cela ne donnait pas une maison à chacun. Certes, la société bourgeoise prétend à bon droit avoir dépassé la possession de fait par la propriété de droit, mais il s'agit moins de protéger la propriété par le droit que de procurer à chacun les biens indispensables à sa vie. A la différence de cette démocratie bourgeoise ou formelle, la « démocratie sociale » sera une* démocratie *réelle ou, mieux,* réalisée *; la solidarité et l'égalité seront constitutives d'une société véritablement sans classes, sans coupure entre possédants et expropriés ou entre diri-*

geants dominateurs et exécutants sans initiative. La « démocratie sociale » est donc entendue ici comme une société économiquement égalitaire, socialement homogène et vécue comme telle par ses membres qui se sentent réciproquement solidaires parce que l'ordre de l'ensemble va de pair avec l'autonomie de chacun.

Si la « démocratie sociale » est ainsi définie, on voit bien que son contraire ne peut être la démocratie « bourgeoise » car ce ne sont pas seulement les propriétaires privés des moyens de production qui exploitent les ouvriers ; la bourgeoisie, dans cette fonction, peut être remplacée par une autre classe, formellement non-propriétaire au sens juridique, mais qui détermine le niveau des salaires, les prix et la répartition de la plus-value au point que nombre d'observateurs voient en elle une nouvelle bourgeoisie. Sans entrer dans tous ces détails, Max Adler veut montrer que la marque d'une société hétérogène et inégalitaire est l'existence même de **l'Etat et par conséquent de la politique**, *d'où le choix qu'il fait de l'expression de « démocratie politique » pour désigner l'organisation d'une société de type. Lorsque le corps social est ainsi composé de classes antagonistes, la cohésion de l'ensemble ne peut être obtenue que par la force de l'Etat qui, comme l'a noté Max Weber, s'adjuge le monopole de la violence légitime. La « démocratie » politique est ainsi, en réalité, une* **dictature** *camouflée par laquelle « les classes dominantes imposent leurs volontés sous la forme de lois ».*

Assurément cette apparence démocratique est renforcée par les illusions de la fausse conscience

des opprimés qui, ignorant les mécanismes de l'exploitation, considèrent leurs maîtres comme des bienfaiteurs et les confirment, par les élections, dans leurs positions privilégiées. Il n'en reste pas moins que la démocratie politique, par la médiation de l'Etat (24) est un système de classe oppressif et donc exactement une dictature. De ce fait, la « démocratie » politique, au sens de Max Adler, est un système qui définit aussi bien la démocratie bourgeoise occidentale que les démocraties populaires de l'Est. Toutes deux sont, au mieux, la **dictature d'une majorité** *sur la minorité ou sur des minorités. On sait bien, en effet, que Marx a défini la dictature du prolétariat comme celle de la majorité : « Tous les mouvements du passé ont été le fait de minorités ou ont profité à des minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité » (25). La majorité parlementaire occiden-*

(24) On objecte parfois que l'Etat n'est pas toujours aussi nettement au service d'une classe et qu'il peut tenir une position arbitrale en cas d'équilibre entre classes antagonistes de puissance égale. Max Adler, reprenant peut-être l'analyse kantienne des *grandeurs négatives*, montre que l'équilibre ne signifie pas que la lutte des classes a cessé, pas plus que l'équilibre du fléau d'une balance n'indique que les objets sur les deux plateaux ont perdu leur pesanteur. Chacune des deux parties espère profiter de l'équilibre momentané pour prendre bientôt un avantage décisif ; s'il peut s'agir d'une pause de fait, ce n'est pas pour cela une réconciliation : l'immobilité du navire pris entre le courant d'eau et les vents contraires, loin de pouvoir se traduire par le zéro de l'absence, peut être le lieu de la lutte la plus intense, d'une violence à tout rompre.

(25) *Le Manifeste communiste* (Karl Marx, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, I, p. 172). On trouvera une mise au point plus détaillée sur la dictature du prolétariat dans : *Otto Bauer et la Révolution*, op. cit., pp. 177-202.

tale et les partis communistes au pouvoir qui disposent de la violence de l'armée, de la police, des tribunaux et des prisons, sont des dictatures du même type sauf que cette dictature n'est pas exercée directement par le peuple ou par le prolétariat mais indirectement, « grâce », si on peut dire, à ses représentants (26). Ainsi, d'après Max Adler, il y a trois types de société :

1 - Le **terrorisme** *ou despotisme lorsqu'*une **minorité opprime la majorité**, *que cette minorité se prétende expression de la volonté de Dieu, du peuple, voire – disons à l'époque stalinienne – du prolétariat.*

2 - La **dictature** *lorsque* **la majorité gouverne la minorité**.

3 - La **société solidaire**, *homogène et sans classe, quand l'ordre n'est pas imposé de l'extérieur mais résulte de la compréhension par chacun de l'intersolidarité de tous les membres du groupe. Dès lors, il n'y a plus* gouvernement, *mais* **gestion**, *ou, comme on dit maintenant,* **auto-gestion**.

Certes, pas plus qu'à l'auteur du **Contrat social**, *le caractère utopique de la « société solidaire » n'échappe à Max Adler, mais alors que Rousseau*

---

(26) Voir, à ce sujet, le chapitre premier : « Autogestion et démocratie » de *La délivrance de Prométhée*, Paris, Anthropos, 1970, pp. 1-27. La différence qu'on peut toutefois signaler entre la *démocratie parlementaire* occidentale et la *démocratie populaire* est que, dans le premier cas, les citoyens ont l'impression – ou l'illusion – de pouvoir modifier leur destin politique par leurs votes, alors qu'à l'Est la cérémonie électorale est perçue comme un geste vain dont il serait cependant imprudent de se dispenser.

estimait qu'une telle démocratie parfaite ne pouvait convenir qu'à un peuple de dieux, Max Adler, après Karl Marx, pose la suppression révolutionnaire de la société de classe comme la condition nécessaire de cette démocratie authentique. De la sorte, comme on l'a déjà indiqué, la réalisation de la « république de fins » en laquelle se coordonne l'autonomie rationnelle des sujets est liée à la destruction des infrastructures économiques qui sécrètent les inégalités sociales.

Toutefois, beaucoup pensent que cette mutation infrastructurale ne pourra aussi facilement instaurer un système où la coordination des libertés se fera d'elle-même, et, ici comme partout, on objectera de prétendues évidences : on répétera que les hommes seront encore soumis à de multiples limitations, bref, qu'ils ne seront pas, du jour au lendemain, devenus des dieux, etc. Il est toujours tentant d'attribuer aux adversaires qu'on veut critiquer les pensées dont on a besoin pour les « réfuter », ou de laisser entendre qu'ils sont opposés aux truismes qu'on débite. Pourtant, Max Adler prend grand soin d'introduire une distinction radicale entre **contrainte** *et* **domination** *: dans la « société solidaire », il n'y aura certes plus de domination de l'homme sur l'homme, mais subsisteront naturellement les contraintes inhérentes à la condition humaine actuelle et à l'état des sciences et des techniques à une époque donnée. Pour se faire comprendre, il prend l'exemple de l'écrivain qui – même s'il décide librement de se mettre à écrire à la machine – ne peut pour cela effectuer n'importe quel geste. Ses mouvements sont déterminés par la structure de la ma-*

chine et il en est de même pour celui qui joue du piano pour son plaisir ou qui se promène à bicyclette. On pourrait donc comprendre plus profondément la séparation qu'institue Max Adler entre contrainte et domination si on s'apercevait que l'homme, dans une société sans exploitation ni domination, ne serait pas pour autant le Dieu qui « peut faire n'importe quoi avec rien » (ex nihilo) mais une sorte de démiurge platonicien qui commande à la matière en comprenant ses lois.

Quoi qu'il en soit, le projet de Max Adler n'était pas de résoudre à l'avance tous les problèmes qui se poseront après la révolution, mais de rendre celle-ci crédible par l'analyse rigoureuse de ses conditions de possibilité. Mais, son livre à peine achevé (27), Max Adler s'interrogea sur l'opportunité de le publier. Il voyait bien que les objections théoriques contre lesquelles il venait de combattre gêneraient moins l'établissement de la société qu'il souhaitait que la montée du fascisme déjà instauré dans l'Italie voisine et menaçant à la frontière nord sinon dans l'Autriche elle-même. D'autre part, les difficultés de la démocratie bourgeoise en Allemagne et en Autriche, après la première guerre mondiale, n'étaient-elles pas de nature à faire regretter l'ordonnance pompeuse des empires d'antan ? Dès lors, la critique de la démocratie formelle ou bourgeoise, loin d'inciter à désirer encore plus de démocratie,

---

(27) L'édition allemande : *Politische oder soziale Demokratie* parut à Berlin en 1926. La version française, sans nom de traducteur, fut publiée en 1930 à Bruxelles (L'églantine). C'est ce texte qui est reproduit ici.

ne risquait-elle pas d'apporter de l'eau au moulin des apprentis despotes avides de mettre fin à l'humiliation de la paix de Versailles et à « l'anarchie démocratique » par l'instauration de l'ordre du mépris de fer ?

C'est pourquoi Max Adler souligne bien, à la suite d'Engels (28), que la démocratie politique est une arme indispensable au prolétariat qui doit la défendre au prix du sang. La liberté formelle des démocraties n'est pas quelque chose de nul, ni même de négligeable. Les peuples ou les individus (29) qui la réclament lorsqu'ils subissent le despotisme, fût-il exercé « au nom » du prolétariat ou « des masses », ne doivent pas être taxés, sans autre examen, de « petits bourgeois rétrogrades », comme on ne le fait que trop souvent « à la lumière » d'un marxisme verbal. D'ailleurs Marx lui-même, dans son discours du 8 septembre 1872 aux ouvriers d'Amsterdam, avait déclaré que l'Amérique et l'Angleterre par exemple pouvaient « arriver au socialisme par les moyens pacifiques » (30), Engels allant, quant à lui, jusqu'à affirmer que « la République démocratique (... était) la forme spécifique de la dictature du prolétariat » (31). La dictature d'une majorité paraît moins dangereuse que celle d'un seul homme ou d'un groupe, comme on

---

(28) Voir l'introduction écrite par Engels en 1895 pour la réédition des *Luttes de classes en France*.

(29) On pense en particulier à Milovan Djilas et à nombre de textes de l'opposition en URSS (Samizdat).

(30) In : Maximilien Rubel, *Bibliographie des œuvres de Karl Marx*, N. 718.

(31) *Critique du programme d'Erfurt*, Ed. soc., p.87.

dit, « fractionnel » ; elle semble être une étape vers la société sans classe. Si dans la démocratie politique, la liberté n'est que partielle, faut-il la remplacer par une absence totale de liberté ? Même le mirage de la liberté rend certaines formes de tyrannie désormais insupportables.

Cependant, si la liberté formelle est mieux que rien, faut-il pour autant cesser d'en dénoncer les limites et les illusions ? Marx aimait à rappeler, en s'appuyant sur les anciens philosophes, qu'il connaissait et qu'il aimait : l'ignorance n'a jamais servi personne ; ce qui a sans doute inspiré à Gramsci la formule extrême : « Seule la vérité est révolutionnaire ».

Y. B.

AVANT-PROPOS

Ce petit livre doit son origine à une série de conférences sur le problème de la démocratie, faites par moi dans de nombreuses réunions ouvrières en Autriche, en Allemagne et en Tchécoslovaquie allemande.

L'intérêt parfois passionné avec lequel ces conférences furent suivies partout démontre qu'existe, au sein du prolétariat, le besoin intense d'une exposition claire de l'essence de la démocratie et des problèmes politiques qu'elle soulève, comme, par exemple, de savoir quel rapport il y a entre la démocratie et la dictature, ce que vaut la république démocratique, et en quoi diffèrent l'Etat et la société. On doit, semble-t-il, pouvoir en conclure également que les interprétations et les distinctions, que j'avais essayé d'établir, peuvent apporter quelque lumière dans la confusion universelle des concepts politiques et aider ce qui vit confusément dans la conscience

révolutionnaire de la classe prolétarienne à s'extérioriser clairement. Et quand il apparaîtra que plusieurs concepts, que, grâce à une propagande intense, le bolchévisme semble avoir monopolisés pour lui — et qui sont ainsi devenus quelque peu suspects à la classe ouvrière social-démocratique, — font en réalité partie du patrimoine du socialisme marxiste, tandis que l'application pratique qui en a été faite a été tout à fait abusive, la mise au point ne pourra qu'éclaircir notre attitude vis-à-vis des partis dits communistes. Il faut mettre fin à cette situation absurde, qui fait que certaines doctrines et idées sont repoussées par nombre de social-démocrates, uniquement parce qu'elles sont devenues des thèmes d'agitation « communiste ». Cette opposition aveugle doit faire place à la conviction profonde que, pour une bonne partie de la théorie bolchévique. il s'agit en réalité de vérités fondamentales du marxisme, auxquelles nous ne pouvons que nous rallier, avec cette réserve cependant qu'au lieu de nous contenter de les brandir comme des étendards, nous nous efforçons d'en faire apparaître toute la portée économique et sociale aux yeux du prolétariat. Ainsi seulement pourra-t-on jeter les premières assises du

pont qui franchira cet abîme d'incompréhension et même de haine, séparant actuellement le mouvement ouvrier en ses deux grandes tendances : la social-démocratie et le bolchévisme. Ce n'est que quand cet abîme cessera d'être infranchissable que l'on pourra insuffler une vigueur nouvelle au socialisme et reconstruire l'Internationale.

Ces deux tâches ne pourront pas être accomplies par une des deux tendances isolément. Il faudra, chez l'une plus d'esprit de classe révolutionnaire, et, chez l'autre, moins d'esprit sectaire gavé d'illusions, pour que l'on puisse enfin songer à reconstituer l'unité de la conscience révolutionnaire, qui est la seule base possible à l'Internationale du prolétariat.

Dans cet ouvrage, la démocratie purement politique et la république bourgeoise sont souvent l'objet d'une sévère critique. Cependant, de l'ensemble de l'exposé doit résulter, d'une façon non équivoque, que cette critique n'implique nullement que la démocratie politique serait pour le prolétariat d'une valeur nulle ou négligeable. Afin d'écarter, dès l'abord, tout malentendu ou toute interprétation abusive par des esprits mal intentionnés, il me paraît utile d'insister,

encore une fois, sur le fait que cette critique de la démocratie politique ne vise que ce en quoi elle se différencie de la conception la plus haute de la démocratie sociale et dans quelles limites elle se circonscrit. *La démocratie politique est une arme indispensable au prolétariat,* un moyen puissant d'assurer son influence dans l'Etat et de renforcer son action sur les masses. La république démocratique est une base juridique trop chèrement conquise pour que le prolétariat puisse jamais se la laisser ravir. Ce n'est pas en vain que la classe ouvrière social-démocratique aura mené, pendant des dizaines d'années, une lutte âpre et intrépide, riche en sacrifices, pour la conquête de la démocratie politique et de la constitution républicaine. Elle n'a jamais ignoré, et aujourd'hui moins que jamais, que par une démocratie politique toujours plus perfectionnée elle se crée des possibilités de plus en plus grandes dans sa lutte pour la démocratie sociale. Et, actuellement, la situation est telle que la démocratie n'est nulle part mieux gardée que par la social-démocratie elle-même, et que la république ne possède pas d'ami ni de protecteur plus sincère que le prolétariat révolutionnaire. La république démocratique est menacée par les ten-

dances réactionnaires qui la guettent de toutes parts ; et ce ne sera pas la tiède sympathie de la « bourgeoisie libérale » qui fera échouer les sombres projets de la réaction, mais bien la ferme résolution du prolétariat de défendre la constitution républicaine au prix de son sang.

A l'heure présente, cependant, où la démocratie est partout si fortement menacée, où le fascisme dans ses modalités multiples est maître du pouvoir, ou, du moins, s'apprête à s'en emparer, et où il n'est donc nullement impossible que le prolétariat doive, un jour, mettre toutes ses forces en œuvre pour la défense de la république, une telle critique de la démocratie pourra peut-être sembler nuisible. Il pourrait sembler, au premier abord, qu'en signalant les limitations et les imperfections de sa forme purement politique on affaiblit l'énergie de ses défenseurs. Comment, pourra-t-on demander, inviter encore le prolétariat à verser son sang pour une cause qu'on lui dit être suspecte et sans valeur ? Est-il probable, demandera-ton, que le prolétariat s'enthousiasme pour la démocratie au point d'affronter la mort, si en même temps on lui démontre que la démocratie politique et la république démocratique

ne sont que des constitutions pleines de contradictions, absolument étrangères à l'idéal socialiste ?

Cette objection peut d'abord paraître très fondée, mais un examen plus approfondi ne tardera pas à montrer qu'en réalité elle repose sur un malentendu.

Le prolétariat a déjà fréquemment, au cours de l'Histoire, versé son sang pour conquérir ou défendre la démocratie ; mais ce qui provoqua son sacrifice, ce qui l'enthousiasma, ce ne fut jamais la démocratie formelle, mais bien l'idée d'un nouvel ordre social plus libre et plus équitable, dont le terme « démocratie » ne lui parut être que le symbole. Par démocratie, le prolétariat n'entendait pas seulement l'idée formelle de l'égalité des droits, mais bien l'idée de la prédominance du peuple et du travailleur sur l'oisif, la prédominance de celui qui ne possède rien sur celui qui possède, afin de créer plus de bonheur pour tous. Qui donc songeait à s'exalter sur la question de savoir si on aurait ou non le droit de déposer un bulletin dans une urne, ou si l'Etat serait gouverné par un monarque ou par des élus des classes possédantes ? Le peuple, c'est-à-dire la masse des travailleurs, avait de la démocratie une conception qui différait totalement de celle qui a été finalement

réalisée dans l'Etat de classe, et c'est ainsi qu'il a pu s'enthousiasmer et se sacrifier pour elle. Au fond, c'est toujours ce que nous considérons ici comme étant l'essence même de la démocratie, c'est-à-dire l'idée de la démocratie sociale, l'idée de la société solidaire, qui a donné cette flamme d'idéalisme politique à la revendication du suffrage universel et de l'Etat populaire républicain. Il en fut ainsi du premier mouvement ouvrier en faveur du droit de vote, le chartisme, qui devint de ce fait le premier grand mouvement socialiste ; il en fut ainsi encore de l'activité de Lassalle, pour qui la revendication du suffrage universel signifiait en même temps un appel à la transformation de l'Etat par « l'idée de la classe ouvrière ».

Cet idéalisme social, qui a soulevé les masses pour la conquête de la démocratie politique, devra continuer à exercer la même action pour la défense des libertés démocratiques conquises ; lui seul pourra faire surgir l'énergie morale nécessaire dans cette lutte. Cette énergie morale n'est pas affaiblie, mais renforcée plutôt par une critique montrant que la république démocratique n'est encore qu'un Etat de classe. C'est précisément dans cette conviction que

le prolétariat puisera la force d'impulsion nécessaire pour utiliser les formes démocratiques afin de faire disparaître ce caractère de classe. Et les prolétaires défendront cette démocratie et cette république d'autant plus passionnément (bien que ce ne soit là ni la démocratie sociale ni la république sociale) qu'ils n'y verront pas un but en soi, mais bien plutôt un moyen puissant pour réaliser leurs propres objectifs révolutionnaires. Par contre en attribuant une valeur propre à la république démocratique, en la considérant comme quelque chose de plus qu'une simple transition, on ne pourra qu'affaiblir l'énergie morale que le prolétariat devra déployer dans sa défense, dès qu'il s'apercevra que toutes les formes d'exploitation et de misère de sa classe sont maintenues, mais sous des formes légales.

Si quelqu'un demande pourquoi ce livre, qui traite de questions essentiellement politiques, paraît dans une série destinée, avant tout, à la création d'une nouvelle mentalité (1), je ne pourrai que le renvoyer au texte même de cet ouvrage. Il y verra que la dis-

(1) Ce livre est le deuxième d'une série intitulée *Neue Menschen* (Hommes nouveaux).

tinction entre la démocratie politique et la démocratie sociale est elle-même un produit de cette nouvelle mentalité et qu'en poursuivant cette distinction jusqu'en toutes ses conséquences on arrivera nécessairement à une transformation de la politique, dont une des conditions préalables est l'éducation socialiste des masses par elles-mêmes. La création de « l'homme nouveau », que l'on voit apparaître de plus en plus comme le but principal de la lutte d'émancipation socialiste, ne constitue pas seulement un problème pédagogique pour la jeunesse ; elle est également une tâche d'éducation pour les adultes. Accomplir la tâche qui est imposée par l'idée de démocratie, c'est ouvrir la voie vers un monde nouveau : cela ne pourra être réalisé que par ceux qui se classent parmi les champions de la démocratie et qui, dès maintenant, la préparent dans leur cerveau et dans leur cœur.

Max Adler.

Vienne, février 1926.

I. — LE PROBLÈME DE LA DÉMOCRATIE

Nombreux sont les problèmes que soulève la démocratie. On peut se demander, par exemple, si le suffrage universel en est bien l'expression politique complète, ou si, plutôt, celle-ci ne résiderait pas dans la législation directe par le peuple ; quel est le rôle qu'y joue le parlementarisme, s'il n'y aurait pas lieu de compléter celui-ci par l'autonomie des communes et la création de représentations économiques de toutes espèces ; si c'est la centralisation ou bien le fédéralisme qui constitue la forme d'organisation de l'Etat la plus conforme à l'essence de celui-ci ; si le vieux dogme de la séparation des pouvoirs est bien réellement démocratique, ou, si, au contraire, la démocratie ne devrait pas exercer, tout à la fois, les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire ?

Ce sont-là de graves problèmes, actuellement très débattus, et dont la solution détermine non seulement l'organisation présente de la démocratie, mais encore celle de l'avenir. Il n'est donc pas étonnant

qu'on y attache tant d'importance, aussi bien dans la théorie politique que dans la pratique. Mais ces problèmes se posent, pour ainsi dire, au sein même de la démocratie, alors même qu'on reconnaît à celle-ci une valeur indiscutable. Ce ne sont pas ces problèmes-là qui seront traités ici, mais bien le problème même de la démocratie.

Car, chose remarquable, à une époque qu'on appelle généralement démocratique, la démocratie elle-même est devenue problématique. Elle est devenue problématique non seulement pour quelques penseurs isolés (cela a toujours été le cas), mais encore pour de grandes masses qui ont atteint la maturité politique et qui commencent à témoigner à son égard un certain scepticisme, parfois même de la méfiance. Le vieil engouement envers la démocratie a disparu. Il fut un temps où la démocratie apparaissait à tous, avec une évidence aveuglante, comme l'idéal à la fois social et politique, comme la réalisation du bonheur pour les Etats et de la liberté pour les peuples. Démocratie et progrès étaient synonymes. Les grandes traditions de la Révolution française et des luttes libératrices d'Allemagne entouraient la démocratie d'une auréole historique, de sorte qu'on se

sentait fier d'être démocrate et de coopérer à la propagation de cette glorieuse conviction. C'étaient surtout les masses prolétariennes de la social-démocratie qui se considéraient comme les véritables représentants, les seuls authentiques champions de la démocratie, en face de la tiédeur et de l'infidélité des couches influentes de la bourgeoisie.

Depuis lors, l'attitude du prolétariat envers la démocratie a subi un bouleversement profond. Sous l'influence des théories bolchévistes, d'importantes fractions de cette classe en sont arrivées à considérer la démocratie comme une dangereuse illusion. Elle leur apparaît comme une énorme duperie destinée uniquement à détourner de sa voie l'effort des masses vers la liberté, en le canalisant vers des objectifs manifestement impropres à réaliser celle-ci. Au sein même de la démocratie sociale on émet des théories pour prouver qu'on peut très bien préconiser la démocratie sans pour cela être partisan de la démocratie bourgeoise, ce qui prouve bien que l'engouement de jadis en faveur de la démocratie a disparu.

D'où provient ce changement ? Pour une grande part, on peut l'attribuer aux immenses désillusions et

aux formidables bouleversements moraux qui, surtout pour les masses prolétariennes, ont été les conséquences de la guerre d'abord, de la révolution ensuite. Quand eut disparu la néfaste illusion qui, au début et au cours des hostilités, avait entraîné tant de travailleurs dans la psychose guerrière, quand la réflexion et le bon sens eurent enfin reconquis droit de cité, on ne put pas ne pas faire la troublante constatation que la guerre avait été menée et utilisée à des fins impérialistes, non seulement par les puissances qui n'avaient jamais connu la démocratie, mais aussi par les grandes démocraties historiques. Ce ne sont pas uniquement les autocraties militaires comme celles des Hohenzollern, des Habsbourg et des Romanoff, mais également les glorieuses démocraties de France, d'Angleterre et d'Amérique qui jetèrent leurs peuples sur les champs de carnage, sans que ces masses eussent jamais été consultées ou eussent même le moins du monde pu examiner pourquoi elles devaient verser leur sang, ni si « les intérêts de la patrie » étaient vraiment ceux de tous ses enfants. Un doute douloureux envahit ceux pour qui la démocratie avait été l'idéal à atteindre, lorsqu'ils constatèrent que la guerre avait été consi-

dérée comme inévitable et même accueillie avec enthousiasme comme une cause populaire et conforme à l'intérêt national, aussi bien dans les pays où elle devait apparaître comme une odieuse violence exercée par l'autocratie, que dans ceux où le peuple semblait tenir les rênes du pouvoir.

Cette grande désillusion fut suivie d'une autre, immédiatement après la révolution. L'Europe centrale venait de traverser un des plus formidables bouleversements de l'Histoire. Avec le renversement des dynasties des Hohenzollern et des Habsbourg s'étaient écroulés des trônes qui, peu de temps auparavant, étaient à l'apogée de leur insolente et gigantesque puissance militaire et qui devaient paraître inébranlables aux yeux de tous, quelque importantes que pussent être, d'ailleurs, les réformes politiques à réaliser au cours des temps. L'autocratie militaire prussienne avait brusquement fait place à une république démocratique ; la formidable prison de nations qu'était l'Autriche-Hongrie s'était écroulée et à sa place s'étaient constitués une série de républiques et d'Etats nationaux libérés : c'était là une victoire sans pareille pour la démocratie dans les pays allemands. Mais, tandis que la puissance

politique des masses acquérait ainsi des proportions inconnues jusqu'alors, *la misère sociale du peuple persistait comme auparavant.* Même ce triomphe merveilleux de la démocratie n'avait diminué en rien, pour les grandes masses laborieuses, ni l'esclavage et l'exploitation de leur classe, ni le contraste irritant de la richesse et de la pauvreté, ni la détresse économique. Bien au contraire, en constatant avec quelle inconscience et quelle absence de scrupules les spéculateurs surent utiliser la détresse du peuple, la formidable dépréciation de la monnaie et la fantastique sarabande des prix, pour accroître leurs capitaux ou édifier de nouvelles et gigantesques fortunes, alors que le travail à l'usine, à l'atelier ou au bureau ne procurait même pas le minimum nécessaire à l'existence, beaucoup commencèrent à ne plus voir dans la démocratie récemment conquise qu'un leurre ne correspondant à aucune réalité nouvelle, mais à une très vieille chose, puisque derrière elle le système capitaliste se maintenait intégralement.

Par contre, le nouvel état de choses qui semblait avoir été créé en Russie par la révolution prolétarienne devait se parer, aux yeux des masses

ouvrières, de charmes irrésistibles. Bien entendu, on ne possédait encore aucune information impartiale confirmant ou infirmant le tableau qu'on leur avait fait des merveilles russes. Là-bas, proclamait-on à des oreilles avides de croire, là-bas le prolétariat, bien que ne constituant qu'une petite minorité du peuple russe, mais grâce à la conquête violente du pouvoir, a pu transformer l'Etat de fond en comble et édifier une société socialiste. Le capitalisme y a disparu, ainsi que l'exploitation et la misère quotidienne ; et ce résultat n'est pas dû à la démocratie, qui s'est montrée impuissante en Europe, mais bien à la dictature du prolétariat.

Les concepts de lutte révolutionnaire des classes et de dictature de classe étaient déjà connus, sinon familiers, aux masses ouvrières, par les théories de Marx et d'Engels. Ils semblaient maintenant avoir reçu une solennelle confirmation historique par les formidables événements russes : on constatait, enfin, l'efficacité d'une méthode essentiellement différente de celle de la démocratie. Ainsi naquit, au sein du prolétariat, une devise nouvelle : « Pas de démocratie, mais la dictature ! A bas le parlementarisme ! Tous les pouvoirs aux conseils ouvriers ! » Ces cris de

ralliement entraînèrent les foules. Les voies du passé et celles de l'avenir semblèrent se séparer d'une façon définitive et grosse de conséquences. La faillite de la démocratie, qu'on jugeait n'être qu'un nom nouveau donné à une vieille réalité, ainsi que le succès visible de la dictature prolétarienne en Russie rendirent la classe ouvrière profondément sceptique à l'égard de la démocratie. Ce scepticisme ne disparut pas lorsque des informations plus précises au sujet de la révolution bolchévique eurent montré que ces opinions et ces espérances mirifiques étaient sujettes à revision. Mais si la situation réelle en Russie ne répond pas à l'idéal du socialisme, ni certainement à celui du bolchévisme lui-même, il n'en est pas moins vrai que la théorie et la pratique de ce dernier ont placé le problème de la démocratie au centre même non seulement de la politique, mais aussi et avant tout de la théorie marxiste. Et c'est une des grandes œuvres historiques accomplies par Lénine que d'avoir déclenché, par son livre *L'Etat et la Révolution,* une mobilisation des esprits qui accompagne le formidable mouvement des masses russes et entraîne des conséquences historiques dont toute l'importance se manifestera par la suite.

II. — CRITIQUE DE LA DÉMOCRATIE

On aurait tort, cependant, de croire que le scepticisme à l'égard de la démocratie est né avec le bolchévisme. Il date, au contraire, de très loin, étant aussi vieux que la démocratie elle-même. Déjà à l'époque du premier épanouissement de celle-ci en Europe, c'est-à-dire dans l'ancienne démocratie grecque, on voit ce scepticisme et cette critique brandir les mêmes arguments qui, encore aujourd'hui, n'ont rien perdu, ni de leur force, ni de leur popularité. On connaît les objections soulevées par Socrate et Platon contre la démocratie, plus spécialement contre le principe de l'octroi des fonctions dans l'Etat par voie d'élection, ou même par le sort. Pour ridiculiser la démocratie, ses adversaires faisaient valoir que celui qui cherche de bonnes armes s'adresse à un armurier, et que celui qui désire traverser la mer ne prend pas comme pilote celui qui a recueilli le plus de voix, mais celui qui est le plus

capable. C'est, disaient-ils, comme si l'on admettait que le premier venu est capable de diriger les affaires de l'Etat, car, autrement, on ne s'en remettrait pas au sort.

Le sophiste Protagoras a essayé de donner une réponse pleine de profondeur à ces reproches, sur lesquels nous aurons encore à revenir. Il l'a fait sous la forme d'un récit mythique. A l'origine, dit-il, tous les hommes vivaient isolément, sans lois et sans règles morales, et, pour ces motifs, ils ne pouvaient se rencontrer sans se battre ; à la fin, cependant, les dieux eurent pitié des hommes et leur firent envoyer, par Mercure, deux dons divins : *Aidos* et *Time*, le sentiment d'équité et le sentiment de l'honneur. Or ces biens ont été répartis par Mercure d'une façon égale entre tous les humains ; voilà pourquoi il est possible de désigner, pour diriger l'Etat, n'importe lequel parmi les citoyens, soit par un vote démocratique, soit même par le sort. Car les dieux ayant déposé le sentiment de l'honneur civique et de l'équité dans le cœur de tous les hommes, ils les ont rendu tous également aptes à s'occuper des affaires publiques.

Dans les temps modernes aussi, l'esprit humain,

chaque fois qu'il a étudié les questions relatives à l'Etat et à la société, s'est toujours heurté au problème de la démocratie.

Pourquoi les décisions de la majorité obligeraient-elles également la minorité ? Voilà la question qui constitue le problème capital de toutes les théories du droit naturel depuis le XVIIe siècle. On a répondu que ce problème n'est qu'en apparence, qu'en fin de compte aucune décision de la majorité ne fait violence à la minorité. Cette solution remarquable, qui fait songer à celle du nœud gordien, est basée sur une idée qui acquiert de plus en plus de poids dans la théorie du droit naturel, dont elle est devenue pour ainsi dire le point central : c'est l'idée d'un contrat originel qui seul a rendu possible l'établissement d'un ordre quelconque et l'édification d'une vie sociale sur des bases juridiques. Cependant, par sa nature même, ce contrat fondamental ne peut avoir été conclu qu'à l'unanimité. Il contient la stipulation unanimement admise que, sinon le contrat lui-même, du moins toutes les mesures d'exécution nécessaires dans son cadre, peuvent être modifiées par une décision de la majorité de ceux qui ont droit de vote. Ainsi, la subordination de ceux qui sont en

capable. C'est, disaient-ils, comme si l'on admettait que le premier venu est capable de diriger les affaires de l'Etat, car, autrement, on ne s'en remettrait pas au sort.

Le sophiste Protagoras a essayé de donner une réponse pleine de profondeur à ces reproches, sur lesquels nous aurons encore à revenir. Il l'a fait sous la forme d'un récit mythique. A l'origine, dit-il, tous les hommes vivaient isolément, sans lois et sans règles morales, et, pour ces motifs, ils ne pouvaient se rencontrer sans se battre ; à la fin, cependant, les dieux eurent pitié des hommes et leur firent envoyer, par Mercure, deux dons divins : *Aidos* et *Time*, le sentiment d'équité et le sentiment de l'honneur. Or ces biens ont été répartis par Mercure d'une façon égale entre tous les humains ; voilà pourquoi il est possible de désigner, pour diriger l'Etat, n'importe lequel parmi les citoyens, soit par un vote démocratique, soit même par le sort. Car les dieux ayant déposé le sentiment de l'honneur civique et de l'équité dans le cœur de tous les hommes, ils les ont rendu tous également aptes à s'occuper des affaires publiques.

Dans les temps modernes aussi, l'esprit humain,

chaque fois qu'il a étudié les questions relatives à l'Etat et à la société, s'est toujours heurté au problème de la démocratie.

Pourquoi les décisions de la majorité obligeraient-elles également la minorité ? Voilà la question qui constitue le problème capital de toutes les théories du droit naturel depuis le XVIIe siècle. On a répondu que ce problème n'est qu'en apparence, qu'en fin de compte aucune décision de la majorité ne fait violence à la minorité. Cette solution remarquable, qui fait songer à celle du nœud gordien, est basée sur une idée qui acquiert de plus en plus de poids dans la théorie du droit naturel, dont elle est devenue pour ainsi dire le point central : c'est l'idée d'un contrat originel qui seul a rendu possible l'établissement d'un ordre quelconque et l'édification d'une vie sociale sur des bases juridiques. Cependant, par sa nature même, ce contrat fondamental ne peut avoir été conclu qu'à l'unanimité. Il contient la stipulation unanimement admise que, sinon le contrat lui-même, du moins toutes les mesures d'exécution nécessaires dans son cadre, peuvent être modifiées par une décision de la majorité de ceux qui ont droit de vote. Ainsi, la subordination de ceux qui sont en

minorité découle de leur propre volonté originelle ; ils ont, à l'origine, lorsqu'ils ont admis l'ordre juridique, voulu et accepté d'être régis par des décisions de la majorité.

Au fond, cette théorie du droit naturel admet qu'il y a identité entre la véritable démocratie et le consentement unanime ; elle considère la décision majoritaire comme une contradiction qui a besoin d'une explication. Plus loin nous verrons que cette idée contient un grand fond de vérité, mais qu'elle a été faussée pour servir à une aussi spécieuse interprétation et à la justification des décisions majoritaires, parce que les théoriciens du droit naturel n'avaient pas encore su voir la différenciation économique de la société et de la démocratie elle-même. Aussi n'a-t-on jamais cessé de proclamer que, contrairement à une opinion fort répandue, le principe majoritaire n'appartient nullement à l'essence de la démocratie, qu'il est même en flagrante contradiction avec elle. Quant à admettre l'hypothèse hardie du droit naturel, d'après laquelle le contrat social originel a, d'avance, approuvé toutes les décisions que prendra la majorité, n'est-ce pas admettre qu'on a, d'avance, renoncé à édifier l'ordre social d'une

façon systématique, rationnelle et morale, et qu'on s'en rapporte entièrement au hasard ? Les vieilles questions de Socrate se posent ainsi à nouveau. Quelle garantie avons-nous que la majorité se composera toujours des meilleurs et des plus intelligents ? Frédéric Schiller, un des champions les plus passionnés des droits du peuple, a résumé le fruit amer de son expérience, au cours d'une époque ardemment révolutionnaire, dans ce que nous pourrions appeler une épitaphe pour la démocratie :

La majorité ?
Qui est la majorité ? La majorité est absurde ;
Toujours l'intelligence a été l'apanage d'une minorité ;
...On doit peser les voix et non les compter ;
Tôt ou tard devra périr l'Etat
Où triomphe le nombre et décide l'ignorance.

Parfois, d'ailleurs, l'absurdité du principe majoritaire apparaît dans son application pratique. Que quatre-vingt-dix hommes doivent avoir raison contre dix, voilà ce que beaucoup trouveront évident. Mais est-ce encore vrai lorsque cinquante et un s'opposent à quarante-neuf ? Et quand il y a parité de voix et que c'est le sort qui décide, n'apparaît-il

pas clairement que ce vote n'est qu'une espèce de loterie ? De sorte que les partisans des décisions par la majorité se voient placés dans une situation très désagréable, puisqu'ils ne sont pas encore en état de dire quand une majorité commence à avoir le droit de son côté.

Voilà la critique qui fut exercée sur la démocratie dès le XVIIIe siècle, et qui l'est encore de nos jours dans les milieux bourgeois. Mais, dans le camp socialiste également, on peut constater une attitude critique et parfois même sceptique, qui est aussi vieille que le socialisme même. Nous verrons plus loin pourquoi précisément les pionniers du socialisme moderne, les grands utopistes, furent d'ardents adversaires de la démocratie. Cette tendance du socialisme, qu'on trouve d'abord chez Proudhon et qui, depuis Bakounine, a pris le nom d'anarchisme, a dirigé une critique de plus en plus acerbe contre la démocratie politique, dont elle dénonça les libertés comme autant d'illusions du point de vue du prolétariat. De même, dans ces derniers temps, le syndicalisme en France et en Italie a, de plus en plus, relégué les objectifs et revendications d'ordre démocratique bien loin derrière l'action directe des masses

prolétariennes, considérée comme seule apte à réaliser l'émancipation politique et économique de celles-ci. Enfin, même chez Marx et Engels, on trouve fréquemment des réflexions critiques et sceptiques sur la valeur de la démocratie. Marx n'a jamais cessé de dénoncer l'esprit petit-bourgeois qu'on trouve derrière les idéaux démocratiques les plus répandus. Dans ses *Remarques en marge du programme de Gotha,* il poursuit de ses sarcasmes « cette démocratie terre-à-terre qui voit l'âge d'or dans la république démocratique et ne se doute pas que c'est précisément dans cette dernière forme politique de la société bourgeoise qu'il faudra mener la lutte des classes jusqu'à la victoire finale ». On connaît aussi son mot amer sur le « crétinisme parlementaire », sur cette conception naïve de la lutte des classes d'après laquelle le prolétariat pourrait obtenir la victoire par la seule action des partis au sein des Parlements, par une habile politique de coterie et par des bulletins de vote. Et Engels a condensé ses impressions de jeunesse sur la vie sociale, politique et économique en Angleterre dans ces mots qui devaient devenir par la suite un des préceptes du marxisme : « La démocratie sans

plus n'est pas à même de guérir le mal social. L'égalité démocratique est une chimère ; la lutte des pauvres contre les riches ne peut être menée à bonne fin sur le seul terrain de la démocratie ou de la politique en général. Ce stade n'est lui-même qu'une transition, le dernier moyen purement politique qu'il faudra encore essayer, et d'où ne tardera pas à sortir un élément nouveau, un principe transcendant à la politique Ce principe, c'est le socialisme. »

Néanmoins, Marx et Engels n'ont jamais cessé d'enseigner au prolétariat qu'il doit conquérir la démocratie dans l'Etat. Déjà dans le *Manifeste communiste,* on peut lire que « le premier pas dans la révolution prolétarienne est la conquête de la démocratie ». Et Engels a dit que c'est dans la démocratie que la dictature du prolétariat parviendra à s'exercer.

Si l'on confronte ces déclarations divergentes des principaux représentants du socialisme moderne, le problème de la démocratie paraît aboutir à une évidente contradiction. Le marxisme, plus spécialement, qui prétend avoir doté le mouvement socialiste d'une base théorique, ne semble pas y échapper, mais, bien au contraire, il semble creuser un fossé

infranchissable entre sa théorie, qui interprète la démocratie comme une idéologie bourgeoise, et sa pratique politique, qui se sert très libéralement de cette idéologie. Dénoncer cette contradiction constitue la grande ressource de la critique bourgeoise du marxisme. Examinons donc si cette discordance entre la théorie et la pratique marxistes existe réellement.

III. — « DÉMOCRATIE », MOT A DOUBLE SENS

Ces contradictions, qu'on ne s'est pas fait faute de reprocher à la démocratie aux époques les plus diverses de l'Histoire et dans les circonstances les plus différentes, découlent, comme tant d'autres problèmes sociaux, de l'ambiguïté même du mot « démocratie », ambiguïté qui trouve son origine dans la distinction des classes au sein de la vie sociale.

Le concept démocratique qui, à l'époque révolutionnaire des débuts de la démocratie, avait un sens clair, c'est-à-dire la souveraineté du peuple contre celle d'une ou de plusieurs classes ou castes privilégiées, est devenu, après son triomphe, la source d'une équivoque. Si l'on ne commence pas par se former une idée bien nette de cet état de choses, l'usage irréfléchi du terme incriminé mènera fatalement à des difficultés inextricables, une des interprétations entrant alors en conflit avec l'autre. Nous devons donc, avant toute discussion, marquer la dif-

férence entre les deux significations que le mot « démocratie » a acquises.

D'une part, ce mot désigne un certain contenu historique, une constitution qui a été conquise et établie en fait à un certain moment et en un certain lieu, et qui constitue un progrès dans l'évolution politique. En ce sens, la démocratie est un fait historique. L'autre signification se rapporte à l'avenir, à quelque chose qui n'est pas encore. Ce mot, alors, désigne non pas une réalité historique, mais un but à atteindre, non pas la démocratie qui existe, mais celle qui devrait exister. Ne croyez pas que c'est là une distinction purement abstraite, n'aboutissant qu'à une séparation dialectique ; bien au contraire, elle correspond à une réalité sociologique très importante et agit par conséquent sur la vie politique réelle.

Nous verrons, par la suite, que la première signification du mot « démocratie » correspond à son sens bourgeois, à la démocratie bourgeoise, c'est-à-dire à une conception de la démocratie qui a été réalisée au cours de l'évolution politique et économique de la bourgeoisie. L'autre signification correspond au sens prolétarien ; c'est la démocratie pro-

létarienne, qui ne pourra se réaliser et ne se réalisera que par la victoire politique et économique du prolétariat. Le premier concept appartient entièrement à l'idéologie bourgeoise, dont il résume entièrement l'idéalisme politique. L'autre aboutit nécessairement à l'idéologie socialiste hors de laquelle on ne peut pas se le représenter. Le premier concept a donc nécessairement un caractère conservateur, tandis que l'autre a, tout aussi nécessairement, un caractère révolutionnaire. L'Etat dans lequel le « peuple » sera souverain est, d'après la première conception, l'Etat de classe ; d'après l'autre conception, c'est la société où les classes auront cessé d'exister.

Voilà bien deux conceptions différentes, désignées par un même mot. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait abouti à des contradictions, d'autant moins que, chaque fois qu'on discute de la démocratie, on parle généralement de la démocratie de fait, tout en pensant, cependant, à la démocratie idéale. Nous avons ainsi, dès maintenant, acquis une notion qui éclaire singulièrement la situation ; cette notion est celle-ci : la démocratie, dont on cite les exemples fréquents de contradiction, et même celle qu'on a communément en vue lorsqu'on parle de démocratie, est la

démocratie bourgeoise, celle de l'Etat de classe, c'est-à-dire la démocratie qui n'en est pas une et qui ne peut pas en être une, parce que, dans un Etat de classe, ce n'est jamais le peuple qui est souverain, mais bien une classe ou un ensemble de classes.

IV — LA DÉMOCRATIE SELON L'IDÉAL BOURGEOIS

Pour saisir toute l'importance de l'équivoque que cache le mot « démocratie », il faut bien se rendre compte d'un point auquel on n'attache pas toujours assez d'importance, tant du côté bourgeois que du côté prolétarien : c'est que la démocratie ne sera, essentiellement, qu'un idéal bourgeois, une démocratie bourgeoise, si elle n'est autre chose que l'égalité devant la loi, l'égalité juridique de tous les êtres humains. Le principe de l'égalité des droits est un principe purement bourgeois. Nous allons voir ce qu'il signifie.

Le principe de la démocratie bourgeoise, celui qui lui a donné sa vitalité et qui a inspiré à ses protagonistes l'enthousiasme de l'idéal, c'est que tous les hommes, de par leur nature, sont nés libres et égaux, et doivent donc, aussi, être égaux devant la loi. C'est ainsi que l'égalité des droits est devenue pour ainsi dire son cri de ralliement. Cette idée nous semble actuellement toute simple ; l'Histoire nous enseigne cependant qu'il y eut des organisations sociales où

cette égalité des droits était inconnue. Mais il nous est actuellement presque impossible de bien nous représenter l'état d'âme des gens appartenant à une époque où l'égalité des droits n'était pas considérée comme une chose naturelle, où, au contraire, elle était considérée comme fausse, parce que l'inégalité juridique, dans laquelle des générations et des générations avaient vécu depuis un temps immémorial, apparaissait comme étant dans l'ordre même des choses. Sans doute, l'avenir considérera également notre époque d'inégalité économique comme quelque chose d'incompréhensible, dont on ne pourra se faire une idée que par l'étude de l'Histoire ; les générations futures trouveront tout naturel que le minimum vital soit garanti à tout être vivant, de la même façon que l'air est à la disposition des poumons, et elles auront de la peine à se représenter un ordre de choses où une grande partie de l'humanité n'a pas *a priori* droit à la vie, mais doit d'abord la « gagner », la mériter. La pensée humaine a une tendance prononcée au schématisme ; nous maintenons une cloison trop étanche entre notre sentiment vital, notre conception vitale et nos concepts intellectuels, quelque admirable qu'en soit l'échafaudage ; il s'en-

suit, bien souvent, que nous ne nous rendons pas compte du bouleversement complet que certaines idées, même et surtout les plus courantes, peuvent impliquer dans notre vie émotive, dans notre existence même.

C'est ce qui arrive, précisément, quand nous parlons de l'idée, devenue aujourd'hui si banale, de « l'égalité devant la loi ». Nous avons beau savoir que cette idée est encore loin d'être intégralement réalisée, cela ne nous empêche pas de trouver qu'il serait ridicule de perdre son temps à défendre une chose aussi évidente. Il nous sera d'autant plus utile d'essayer, une fois pour toutes, de nous transporter par la pensée dans une époque où l'idée que « tous les hommes naissent égaux » devait, pour autant qu'elle pût être concevable, apparaître comme essentiellement fausse, parce qu'elle était en contradiction flagrante avec ce qu'une expérience millénaire avait montré comme étant vrai. Cette idée-là était si peu évidente qu'il a fallu d'abord la conquérir sur les barricades de la Révolution française et que, pour lui permettre de se développer, il a été nécessaire de faire tomber nombre de têtes où elle ne parvenait pas à se loger.

Jusqu'à ce moment-là, la société avait été édifiée d'après le système des « états » ou castes, s'appuyant sur une idée exactement opposée, celle d'après laquelle les hommes ne naissent nullement égaux, puisqu'ils viennent au monde en un « état » qui leur mesure leurs droits et leurs devoirs pour tout le cours de leur vie. La société des « états » se caractérisait par une différence d'ordre juridique entre les personnes. Et cette différence dépendait de la naissance, à l'exception seulement de l'état ecclésiastique, qui (au moins en principe, mais pas toujours en réalité) n'admettait pas cette dépendance. Dès le berceau, l'enfant se voyait assigner la mesure des droits qu'il pourrait exercer et aussi— ce qui était bien plus important dans la pratique — des devoirs qu'il aurait à remplir jusqu'à la fin de sa vie. Ce n'était que bien exceptionnellement, le plus souvent par la carrière ecclésiastique, qu'un rejeton de paysans ou de bourgeois pouvait modifier la condition juridique qui lui avait été assignée par sa naissance.

Et l'idée qu'un enfant dans un berceau seigneurial jouissait d'un autre droit, était d'une autre et meilleure essence humaine, dont ne pouvaient s'approcher que ceux qui s'étaient détachés du grand flot

humain par le sacerdoce, cette idée-là était profondément enracinée même dans les « états » inférieurs ; elle leur semblait évidente et naturelle, de même qu'actuellement encore beaucoup de pauvres trouvent tout naturel qu'il y ait des riches et des pauvres, « puisqu'il en a toujours été ainsi ».

On sait comment cette conviction, cette mentalité régnant dans la société des « états » a été ébranlée de plus en plus par l'évolution économique et intellectuelle du « tiers état », celui de la bourgeoisie. Celle-ci avait déjà opéré la révolution dans sa manière de penser, avant de commencer sa révolution politique. La philosophie rationaliste et la science expérimentale avaient su, au cours d'une évolution grandiose commencée au XVI° siècle, faire triompher le principe, s'affirmant de plus en plus radicalement, de la suprématie exclusive de la raison, qui ne tolère au-dessus d'elle aucune puissance céleste, et encore moins terrestre. Et comme ce principe pouvait être appliqué par n'importe qui, pourvu qu'il eût assez d'intelligence pour le faire prévaloir, il devint le plus efficace destructeur des privilèges d'état. Un laquais pouvait, par son cerveau, surpasser son maître. Et lorsqu'un « état » tout entier, celui du travail créa-

teur, commença à faire usage de son cerveau, l'institution des privilèges devait perdre de plus en plus son idéal, manteau juridique, pour montrer dans toute sa nudité sa forme véritable : celle de la force. Finalement la raison s'extériorisa en actes. La bourgeoisie finit par opposer à cette force la sienne propre, supprima les privilèges et fonda un nouvel ordre juridique, dans lequel tous les hommes furent solennellement proclamés égaux. « Liberté, Egalité, Fraternité ». L'étincelante aurore de cette nouvelle trinité radieuse ne remplit pas seulement d'admiration et d'enthousiasme le monde entier, bien au delà des frontières de la France ; elle sembla inaugurer réellement le règne moral de l'humanité, ce règne auquel on avait si longtemps aspiré et qui devait être, en même temps, celui de la démocratie. « Tous les citoyens jouissent des mêmes droits ». « Tous sont égaux devant la loi ». « Tous les hommes sont nés libres, la race humaine est une génération de pairs ». Voilà comment se formula le nouveau principe juridique organisateur de la société, la démocratie victorieuse, par laquelle on crut avoir définitivement aboli toutes les inégalités et injustices sociales qui avaient, jusqu'alors, régné parmi les hommes.

V. — PRIVILÈGES D'ÉTAT ET ANTAGONISME DE CLASSE

Cet époque, qui vit le triomphe éclatant de l'idée démocratique, fut précisément celle où s'éleva, pour la première fois, la plus âpre des critiques modernes contre cette idée. Ce ne fut nullement par hasard que cette critique se manifesta d'abord sous la forme de la première critique sociale révolutionnaire, opposant aux conceptions sociales bourgeoises les premiers fondements du nouvel ordre socialiste. Ce sont les écrits de ces trois critiques sociaux, considérés, depuis le *Manifeste Communiste,* comme les grands utopistes précurseurs du socialisme moderne, c'est-à-dire Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, qui soumirent le nouvel ordre économique capitaliste et le côté politique de cet ordre, la démocratie, à une critique approfondie. On ignore généralement que ceux qui cherchent des arguments contre la démocratie et ses formes purement politiques pourraient en trouver tout un arsenal dans les

écrits de ces penseurs, surtout dans ceux de Fourier.

Loin d'être un effet du hasard, cette apparition brusque d'une méfiance si prononcée à l'égard de la démocratie, au moment même où ses principes venaient de triompher par la Révolution française, est une conséquence de cette victoire. Elle est un effet de cette immense déception qui, après le triomphe de la Révolution, devait envahir surtout ceux qui, avant celle-ci, en avaient été les plus enthousiastes champions. Car il devint alors manifeste que le triomphe des droits de l'homme ne signifiait nullement celui de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, et que rien ne s'était réalisé de ce beau rêve d'une humanité nouvelle. Bien au contraire ; alors que les privilèges avaient disparu, on aperçut clairement qu'ils n'étaient pas les seules inégalités importantes, qu'il existait des inégalités sociales, tout aussi graves, qui ne pouvaient être atteintes, et encore moins éliminées, par l'égalité juridique : les inégalités de la propriété, et par conséquent de la puissance économique. Ces inégalités devenaient même plus criantes encore parce que l'application du principe de la liberté individuelle supprimait de plus en plus les entraves dues au système féodal et des

gildes ainsi qu'aux règlements de toutes espèces sur la police et les marchés. La poussée effrénée des instincts égoïstes d'acquisition, encouragés et justifiés par le principe politique de la liberté, enrichissait davantage encore les riches tout en appauvrissant les pauvres.

Ainsi l'on découvrit que cette liberté, tant vantée, celle qu'on avait acclamée sur les barricades de la Révolution ne signifiait, pour la grande masse des indigents, que la liberté de crever de faim ; que l'égalité n'était autre chose que l'égalité de l'exploitation ; tandis que la fraternité se mua, aussi bien chez les indigents que chez les possédants, en une concurrence forcenée et impitoyable pour la conquête de bénéfices chez ceux-ci, pour le soutien de leur existence chez ceux-là.

Ce fait nouveau, avec lequel nous sommes maintenant familiarisés, était resté caché derrière l'injustice flagrante des privilèges que l'on avait considérés comme les véritables causes du mal social. Comme ce mal, loin de disparaître après la Révolution, s'aggrava encore, tout esprit porté à la réflexion fut bien obligé de considérer la démocratie nouvellement conquise comme un simple change-

ment de forme, la nature même de la société n'ayant subi aucune modification. Et cette forme, qui avait leurré les masses par l'espoir d'une transformation complète, devait fatalement apparaître comme fausse et trompeuse.

C'est pourquoi nous pouvons lire dans Saint-Simon des considérations comme celles-ci : « Nous attachons trop d'importance aux formes de gouvernement... La loi qui détermine les fonctions et la forme du gouvernement a moins d'influence sur le bonheur des peuples que celle qui règle le droit de propriété et l'exercice de ce droit. C'est donc cette loi, en réalité, qui est à la base de l'édifice social. »

On sait que, conformément à cette conception, Saint-Simon n'a jamais rien attendu des efforts des partis politiques seuls et de la législation, fruit de leur lutte ; au contraire, il a toujours parlé avec un suprême mépris des « faiseurs de lois », comme il appelait les partisans des réformes politiques, et il les a toujours considérés un peu comme des charlatans sociaux. Car il était d'avis que c'est dans le travail producteur seul que les forces véritables de la société ont leurs racines et que, par conséquent, seul le progrès dans l'organisation du travail signifie

un progrès pour la vie humaine. Ce n'est pas du parlementarisme, mais du « système industriel », de la « nouvelle ère industrielle » qu'il attendait la libération réelle de la société.

Dans Charles Fourier, nous trouvons des conceptions similaires, mais exprimées avec plus de vigueur encore. Il demande quelque part : qu'est donc cette égalité et cette liberté de vivre sous une constitution ? Et sa réponse doit faire réfléchir maint naïf admirateur de la liberté purement politique. La belle affaire, dit-il, pour un homme qui meurt de faim, de savoir qu'au lieu de prendre un bon repas il peut consulter la constitution ; c'est l'insulter dans sa misère que de lui offrir pareille compensation.

Et ailleurs il dit : que vaut la liberté personnelle sans la liberté sociale ? Le mendiant a un revenu qui lui permet à peine de vivre, et pourtant il jouit de plus de liberté que l'ouvrier qui, pour pouvoir vivre, est lié au travail. Mais ses désirs ne sont pas assouvis. Il voudrait aller au théâtre, et il n'a pas assez pour se nourrir. La petite minorité satisfaite se compose d'oisifs et de quelques privilégiés qui envahissent les emplois lucratifs. Peut-on alors prétendre que la liberté sociale existe ? Comme l'égalité

et la fraternité, elle n'est qu'une chimère. La fraternité a envoyé à la guillotine tous ses coryphées, l'un après l'autre ; l'égalité a décerné au peuple le titre de souverain, mais ne lui a procuré ni travail, ni pain. L'ouvrier vend sa vie pour cinq sous par jour (comme soldat et on le traîne, la chaîne au cou, vers l'abattoir). Ainsi la liberté, l'égalité et la fraternité ne sont que des leurres.

Par ces remarques sur la Révolution française, Fourier a exprimé l'idée essentielle de toute critique exercée contre la démocratie purement politique, à savoir que les seuls droits politiques ne suffisent pas pour donner pleine satisfaction au peuple. Les droits politiques seuls ne peuvent pas établir une vraie liberté sociale, ni un ordre social véritable. Ils ne sont donc pas des moyens efficaces pour libérer le prolétariat, car ils ne suffisent pas pour faire disparaître l'inégalité *sociale,* c'est-à-dire la misère et la servitude économique.

Le même point de vue a été défendu par un autre grand révolutionnaire social, celui qui, avec ses revendications de libération économique, se trouve le plus près du socialisme moderne, Robert Owen. Lui non plus n'a jamais montré que de l'indifférence

pour les belles devises de la démocratie purement politique et pour les méthodes de révolution politique qui y correspondent. Non seulement, il ne s'est jamais rallié au premier grand mouvement politique ouvrier, le chartisme, mais en outre il n'en a jamais rien attendu de bon pour améliorer le sort des masses misérables.

« Des milliers de gens, écrit-il, étouffent dans la misère et meurent tous les jours parce qu'ils se voient privés des vivres qu'ils pourraient facilement obtenir si la sottise ne les en frustait pas. Et quand les revendications du chartisme seront réalisées, sera-t-on plus avancé ? Un parlement à base démocratique, mais à courte vue, fera-t-il plus pour le peuple que le Congrès d'Amérique a fait pour nos frères de l'autre côté de l'Océan ? »

Ce qui s'exprimait dans ces déclarations des grands utopistes, comme aussi dans celles d'autres penseurs de cette époque, tels que Carlyle et Sismondi, était une découverte entièrement nouvelle au point de vue des sciences sociales, mais nous n'en sentons plus toute l'importance parce qu'elle nous est devenue familière. On venait de découvrir que la suppression des privilèges n'avait pas entraîné

l'anéantissement de tous les antagonismes sociaux, et que derrière les vieux antagonismes se dressait un antagonisme nouveau qui, certes, avait toujours existé, mais qui avait passé inaperçu jusqu'alors : *l'antagonisme de classe*. L'ancien système de privilèges et d'entraves avait couvert comme d'un voile la structure réelle de la société, telle qu'elle existait par la force même de son organisation économique.

C'est pourquoi il avait pu sembler qu'il suffirait de supprimer cette inégalité contraire à la raison, l'absence de droits politiques chez le peuple, et l'injustice qui en était la conséquence dans la structure de l'Etat, pour procurer à tous une vie de liberté, d'égalité et d'union. C'est donc dans la *défectuosité politique* de l'Etat qu'on avait cru trouver la source de tout le mal social.

Mais lorsque le système des privilèges fut balayé en France, il apparut, d'une façon lumineuse, que les différences constatées sous le régime des privilèges n'avaient été que les modalités d'une inégalité dont les racines plongeaient dans les conditions économiques de la vie sociale. Dans la société se révéla un antagonisme que l'esprit humain ne pouvait que constater, sans aucun espoir d'y remédier, parce que

le principe de l'égalité des droits n'avait aucune prise sur lui. Ce principe pouvait bien décréter que tous jouiraient des mêmes droits, mais non que leurs conditions de vie seraient les mêmes. L'égalité des droits entraînait, par exemple, que la propriété de tous aurait droit à la même protection ; elle ne pouvait pas faire que chaque citoyen eût de la propriété. A ceux qui ne possédaient rien, on pouvait dire : « Je regrette pour toi, mon ami, que tu ne possèdes rien, mais dès que tu posséderas quelque chose, ce qui ne dépend pas de moi, tu pourras compter sur ma protection comme tous les autres... » Ce principe pouvait, par exemple, établir que chacun serait maître dans sa maison, mais il ne procurait pas de maison à celui qui était sans abri.

On dut ainsi reconnaître que l'inégalité économique, la répartition inégale des moyens d'existence parmi les citoyens constituait un antagonisme qui ne pouvait être atteint par les préceptes juridiques de la démocratie bourgeoise. L'attention fut dès lors attirée sur un facteur qui, sous le système des privilèges, était resté invisible : *la propriété.*

Dans le livre célèbre de Lorenz von Stein sur *Le Socialisme et le Communisme dans la France con-*

temporaire (1842), on peut lire quelle puissante impulsion cette découverte donna aux sciences sociales de l'époque. Désormais la notion de privilège d'Etat fait place à la notion nouvelle d'antagonisme de classe ; au lieu des révolutions visant uniquement la transformation politique de l'Etat, on s'attend à des mouvements qui ne se contenteront pas de cette transformation, parce que leur objectif ne peut être atteint par cette voie. C'est ainsi que, dès les premières pages du livre de von Stein, nous pouvons lire ces paroles, qui maintenant ne nous apprennent plus rien de nouveau, mais qui durent lui paraître alors comme une prophétie hardie : « Je n'hésite pas à exprimer une pensée qui semblera à beaucoup téméraire peut-être : l'ère des mouvements purement politiques est passée en France. Une autre ère est en marche, non moins importante, non moins grandiose. De même qu'à la fin du siècle précédent le *tiers état* se révolta contre l'*Etat,* de même une classe du peuple songe maintenant à renverser la société, et la prochaine révolution ne pourra donc être que sociale ».

VI. — DÉMOCRATIE POLITIQUE ET DÉMOCRATIE SOCIALE

La double signification du mot « démocratie », que nous venons d'analyser, nous apparaît maintenant très clairement.

Dans un sens, *démocratie* signifie une certaine *situation politique :* l'égalité des droits politiques dans l'État et dans la collectivité ; dans l'autre elle signifie une *situation idéale :* l'égalité sociale de tous les membres de la collectivité. La confusion entre ces deux significations est d'autant plus néfaste que la dernière est intimement liée à la valeur *actuelle* du mot « démocratie ». Nous entendons par *démocratie* la souveraineté du peuple, ce dernier étant pris dans le sens d'une collectivité spirituelle et morale. La notion de démocratie s'allie immédiatement à la représentation d'un idéal, parce qu'elle nous place tout de suite sur le terrain de l'intérêt collectif. Ainsi, dès qu'on parle de la démocratie en général, la pensée et le sentiment tendent

vers cet idéal de la collectivité populaire ; l'Etat régi par la démocratie nous apparaît comme un Etat populaire, comme une institution de tout le peuple, un organe de l'intérêt général.

En réalité, la démocratie, telle que nous la possédons actuellement, n'a rien et ne peut rien avoir de commun avec tout cela. Car aussi longtemps que la société est divisée par les antagonismes des classes économiques, elle ne constitue pas un tout solidaire et il ne peut y avoir, en elle, une communauté des intérêts vitaux et évolutifs. Reposant sur cette base, la démocratie est même plutôt entraînée dans la lutte des intérêts de classe. Il s'en faut donc de beaucoup qu'elle soit un moyen de sauvegarder l'intérêt général, elle est bien plus le moyen le plus puissant de défendre les intérêts particuliers de certaines classes déterminées. Dans cette lutte, la démocratie ne peut obtenir la victoire que par une seule voie : la conquête de la majorité. Ainsi, le principe majoritaire devient l'âme de la démocratie, quoiqu'en réalité l'idée démocratique, gardienne de l'intérêt général, n'admette pas que l'intérêt de la majorité puisse primer celui de la minorité.

Car, sous le mot « démocratie », deux notions très

différentes et mêmes contradictoires s'affrontent : un principe de paix d'abord, issu de la solidarité d'une société indivise, basée sur l'accord de tous ses membres ; et un principe de lutte, ensuite, qui a sa source dans l'antagonisme des intérêts au sein de la société et dans la volonté de supprimer cet antagonisme par l'égalité des droits politiques. Cette dernière forme de la démocratie est la seule qui soit possible dans la société bourgeoise, c'est-à-dire dans l'Etat de classe. La première, par contre, ne sera possible que dans une société solidaire, où il n'y aura plus de classes. Malheureusement, lorsqu'on parle de démocratie, l'intention est bien de désigner celle qui est actuellement possible ; en réalité, on pense toujours, cependant, à l'*idée* de démocratie, à son sens éthique auquel on ne veut pas renoncer. C'est pourquoi, chaque fois que l'on parle de démocratie, et avant de se jeter tête baissée dans la discussion, où l'on saute constamment d'une signification à l'autre, il faudrait toujours demander : « Mais de quelle démocratie est-il question ici ? S'agit-il de la démocratie dans l'Etat de classe, ou de la démocratie dans l'Etat sans classes ? » Ainsi seulement pourra-t-on, enfin, sortir des continuels malentendus et change-

vers cet idéal de la collectivité populaire ; l'Etat régi par la démocratie nous apparaît comme un Etat populaire, comme une institution de tout le peuple, un organe de l'intérêt général.

En réalité, la démocratie, telle que nous la possédons actuellement, n'a rien et ne peut rien avoir de commun avec tout cela. Car aussi longtemps que la société est divisée par les antagonismes des classes économiques, elle ne constitue pas un tout solidaire et il ne peut y avoir, en elle, une communauté des intérêts vitaux et évolutifs. Reposant sur cette base, la démocratie est même plutôt entraînée dans la lutte des intérêts de classe. Il s'en faut donc de beaucoup qu'elle soit un moyen de sauvegarder l'intérêt général, elle est bien plus le moyen le plus puissant de défendre les intérêts particuliers de certaines classes déterminées. Dans cette lutte, la démocratie ne peut obtenir la victoire que par une seule voie : la conquête de la majorité. Ainsi, le principe majoritaire devient l'âme de la démocratie, quoiqu'en réalité l'idée démocratique, gardienne de l'intérêt général, n'admette pas que l'intérêt de la majorité puisse primer celui de la minorité.

Car, sous le mot « démocratie », deux notions très

différentes et mêmes contradictoires s'affrontent : un principe de paix d'abord, issu de la solidarité d'une société indivise, basée sur l'accord de tous ses membres ; et un principe de lutte, ensuite, qui a sa source dans l'antagonisme des intérêts au sein de la société et dans la volonté de supprimer cet antagonisme par l'égalité des droits politiques. Cette dernière forme de la démocratie est la seule qui soit possible dans la société bourgeoise, c'est-à-dire dans l'Etat de classe. La première, par contre, ne sera possible que dans une société solidaire, où il n'y aura plus de classes. Malheureusement, lorsqu'on parle de démocratie, l'intention est bien de désigner celle qui est actuellement possible ; en réalité, on pense toujours, cependant, à l'*idée* de démocratie, à son sens éthique auquel on ne veut pas renoncer. C'est pourquoi, chaque fois que l'on parle de démocratie, et avant de se jeter tête baissée dans la discussion, où l'on saute constamment d'une signification à l'autre, il faudrait toujours demander : « Mais de quelle démocratie est-il question ici ? S'agit-il de la démocratie dans l'Etat de classe, ou de la démocratie dans l'Etat sans classes ? » Ainsi seulement pourra-t-on, enfin, sortir des continuels malentendus et change-

ments de point de vue et faire la clarté sur une multitude de problèmes fondamentaux de la politique socialiste qui en découlent. On aura alors acquis cette vérité décisive que la démocratie existant actuellement n'est pas du tout une démocratie dans le sens de l'*idée* démocratique et qu'elle ne pourra jamais le devenir par aucune réforme politique ; que, par conséquent, la démocratie réelle n'existe pas. Bref, nous aurons reconnu ceci que la démocratie actuelle n'en est pas une et que la démocratie véritable n'existe pas encore !

Afin de pouvoir toujours distinguer entre deux notions aussi différentes, j'ai proposé précédemment déjà de nommer *démocratie politique* la démocratie que nous possédons maintenant, et *démocratie sociale* celle que nous voulons réaliser et qui ne sera possible que dans une société socialiste.

La démocratie politique pourrait être appelée encore la démocratie formelle, parce qu'en elle l'égalité totale, incluse dans l'idée démocratique, s'est rétrécie jusqu'à ne plus être que la simple forme d'une égalité de droits. Si, néanmoins, j'ai employé le terme « démocratie politique », pour lequel je ne réclame pourtant aucune priorité, c'est simplement

parce qu'il accentue l'étroite interdépendance de la démocratie formelle et de l'Etat en tant que formes non solidaires de la vie sociale. On exprime ainsi que, pour pouvoir vaincre la démocratie formelle, il faudra vaincre aussi l'Etat, c'est-à-dire la forme d'organisation politique de la société basée sur la domination de classe. Il nous sera permis ainsi, dès l'abord, de rejeter la conception d'après laquelle la démocratie pourrait, au sein de l'Etat même, cesser d'être quelque chose de purement formel, pourvu qu'elle assume un contenu économique, qu'elle devienne une « démocratie économique ». Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

D'autre part, on pourrait préférer remplacer le terme « démocratie politique » par celui de « démocratie bourgeoise », qui est beaucoup plus courant, tout en étant très précis. Nous ferons remarquer cependant que ceci ne donnerait pas tout le sens de l'expression « démocratie politique ». Car, ainsi que nous le verrons plus loin, cette dernière englobe également la forme démocratique d'un Etat de classe où le prolétariat aurait conquis le pouvoir et dominerait l'Etat. Car cette démocratie-là serait toujours une démocratie *dans* l'Etat de classe, elle ne serait

donc pas une démocratie sociale. Et comme cette démocratie est non seulement notre objectif le plus proche, mais qu'elle représentera encore historiquement un stade assez long dans l'évolution vers la société socialiste, il est nécessaire, si l'on veut clairement séparer les deux significations distinctes du mot « démocratie », de choisir le terme désignant la démocratie formelle de telle façon qu'il comprenne également cette dernière modalité. Autrement, on risquerait de créer une nouvelle confusion entre la démocratie prolétarienne et la démocratie sociale. La démocratie prolétarienne n'est pas la démocratie sociale, elle n'est qu'un stade inévitable avant d'y arriver.

Il s'agit maintenant de tirer les conséquences de la distinction que nous venons d'établir entre deux notions différentes grâce à l'emploi de deux mots distincts. Nous verrons ainsi se développer et mettre en lumière l'essence véritable de la démocratie et il apparaîtra que la démocratie sociale et la société socialiste s'identifient exactement comme le font la démocratie politique et l'Etat de classe.

VII. — DÉMOCRATIE SIGNIFIE : SOCIALISATION SOLIDAIRE

Ordinairement on admet que le principe même de la démocratie est le principe majoritaire, le principe du gouvernement par la majorité. Selon la conception courante, admise également par la doctrine politique prédominante, un gouvernement démocratique est un gouvernement de la majorité, ayant pour base le suffrage universel. Nous avons vu, précédemment, que cette conception a donné naissance à de vives critiques dirigées contre la démocratie. Mais celle-ci n'a pas manqué d'avocats, même dans les temps les plus récents. C'est ainsi que le professeur Hans Kelsen, dans un ouvrage considérable sur la démocratie, a défendu le principe majoritaire en faisant valoir qu'il est le moyen qui permet de ne faire violence, parmi les citoyens, qu'à la moitié la plus petite possible. Car, comme l'ordre politique ne peut manifestement être maintenu sans une certaine contrainte

envers les recalcitrants, il est plus conforme à l'esprit de liberté que ce soit la majorité qui contraigne la minorité, plutôt que l'opposé.

C'est, précisément, cette défense opiniâtre d'une démocratie basée sur la majorité qui attire notre attention sur le point vulnérable de ce principe et confirme la nécessité de distinguer entre les deux espèces de démocratie. Car la démocratie qui n'est pas purement formelle ne connaît, par définition, aucune domination des uns sur les autres ; elle ne connaît donc pas non plus celle du grand nombre sur le petit. La notion de démocratie contient précisément l'idée de la liberté et de l'égalité de tous, et celle de la soumission de chaque volonté particulière à l'auto-détermination ou l'autonomie, et non à la détermination des autres.

Ainsi donc, la démocratie est identique à *l'ordre par l'autonomie.* La démocratie et l'autonomie sont deux notions correspondantes. A moins de tomber dans des contradictions, cette autonomie n'est possible qu'en incorporant l'individu dans un tout, puisque, précisément, l'individu ne peut exister que comme être social. Par conséquent, démocratie ne signifie nullement la liberté et l'égalité de l'individu

isolé. Si tel était le cas, la démocratie constituerait certainement une contradiction insoluble, puisque la liberté n'implique nullement pour l'individu l'obligation d'avoir des égards pour la liberté d'autrui, cette obligation étant toujours ressentie comme une limitation de sa liberté propre. Mais un individu absolument isolé est sociologiquement impossible. Nous voyons ainsi que la conception d'après laquelle le principe majoritaire a au moins l'avantage de favoriser la liberté du grand nombre et constitue le principe de la démocratie est une conception individualiste. Elle prend pour une réalité l'apparence de l'individu atomique et en arrive ainsi à une interprétation absolument individualiste de la démocratie.

Cette interprétation pèche par la base, puisqu'elle ne tient pas compte de l'essence sociologique de la démocratie. Celle-ci respecte la liberté et l'égalité de chacun *en tant que membre d'un ensemble social,* donc d'un tout plus étendu, hors duquel l'individu n'est même pas possible. Ce n'est donc nullement un effet du hasard si l'un des représentants principaux de l'idée démocratique, Jean-Jacques Rousseau, n'a développé l'idée de démocratie qu'en rapport avec sa célèbre notion de la « volonté générale ». Ce n'est

pas le principe majoritaire, en effet, qui constitue la base de la démocratie, mais bien l'idée de l'intérêt général, du bien public, auquel tous participent, et auquel tous ont également le devoir et le droit de coopérer.

Mais les considérations qui précèdent mènent tout de suite à une conclusion importante sur la nature de la collectivité possible dans une démocratie véritable. Comment devra être constituée une société pour que tous ses membres aient une communauté d'intérêts, pour que toutes les volontés individuelles puissent s'amalgamer en *une seule* volonté générale? Cela ne sera que si l'organisation sociale à laquelle ils appartiennent est une organisation solidaire, en d'autres termes si, dans les conditions de vie des individus au sein de cette société, il n'existe pas d'antagonismes de nature à entraîner des conflits entre les différents membres de la société. Ainsi donc, l'idée de l'ancienne doctrine du droit naturel, d'après laquelle la démocratie présuppose, au fond, l'unanimité de toutes les décisions prises, n'était pas tout à fait fausse. Elle signifie que, dans la démocratie véritable, il n'est pas absolument nécessaire que les décisions soient prises à l'unanimité, ainsi

que nous le verrons plus loin, mais qu'il faut que *tous ses membres soient sur le même pied au point de vue de l'existence et que tous aient également part dans l'intérêt commun.* Dans ces conditions, des décisions prises par la majorité pourraient être imposées sans que l'essence de la démocratie soit altérée. Ces décisions, alors, ne porteraient plus sur des intérêts vitaux et évolutifs, puisque ceux-ci différeraient de telle façon que la minorité se verrait menacée dans son existence ou dans son développement. Ces décisions ne seraient plus que des dispositions administratives dans les limites des intérêts vitaux et des possibilités évolutives qui seraient les mêmes pour tous. Nous aurons encore à revenir sur ce point au cours de cette étude.

Ici nous ne faisons que reconnaître ce principe très important que la notion démocratie ne fait, en réalité, que refléter, dans le domaine *politique,* la notion *sociologique* de l'homme socialisé que Marx nous a montré comme étant le principe fondamental de la vie sociale. La conception individualiste de l'Etat et de la société, cette conception bourgeoise qui ne voit dans la société et dans l'Etat qu'une réunion d'individus isolés et qui estime que la liberté de l'in-

dividu peut se justifier sans tenir compte du tout dont il fait partie, n'a pu tirer de ce principe « libéral » que la forme individualiste de la liberté juridique et de l'égalité juridique, c'est-à-dire la démocratie politique. Par contre l'idée de l'incorporation politique de l'individu dans un tout qui l'englobe, faisant de l'*individu* un *membre* d'une collectivité, correspond parfaitement à la réalité de la socialisation humaine, à ce fait qu'aucun individu ne peut exister isolément, mais que, dès le premier moment de son existence, il est lié à tout un réseau de rapports sociaux et d'influences humaines, qui conditionnent sa façon d'être et d'évoluer. La différence entre les deux notions de démocratie nous ramène ainsi à une opposition entre les conceptions sociales qui en forment la base. La démocratie politique, doctrine de simple égalité juridique, est basée sur la théorie sociale du libéralisme, dont nous avons pu constater l'erreur fondamentale, puisqu'elle considère la société du point de vue de l'individu isolé. La démocratie sociale, par contre, conception qui considère l'individu uniquement dans son interdépendance sociale indissoluble avec les autres individus, comme membre d'une collectivité, est basée

sur la théorie du socialisme, sur la socialisation de la vie humaine ; elle conduit pratiquement à la réalisation du socialisme, en tant que socialisation consciente de la vie humaine.

VIII. — DANS L'ÉTAT, LA DÉMOCRATIE VÉRITABLE EST IMPOSSIBLE

On comprend donc que la véritable démocratie n'est pas possible dans l'Etat. Depuis Marx, le mot Etat a un sens fixe et bien déterminé. Nous entendons par Etat une organisation de la société basée sur les antagonismes économiques des classes avec domination d'une ou de plusieurs classes sur les autres. Dans pareille organisation, l'ordre social s'appuie nécessairement sur une domination. Les classes dominantes imposent leurs volontés aux autres sous la forme de lois. Dans ce système social, basé sur l'antagonisme des classes, ce n'est pas l'intérêt général qui domine, c'est l'intérêt de classe des puissants et des possédants. Les classes dominantes ne tiennent compte des intérêts généraux que dans la mesure où c'est une nécessité pour qu'elles ne soient pas menacées dans leur vie, dans leur bien-être et leurs propriétés. C'est ainsi que l'Etat bourgeois peut, pendant des années, se désintéresser complète-

ment des logements ouvriers et de l'hygiène des habitations. Mais qu'une épidémie de choléra éclate, un intérêt fébrile s'éveille brusquement pour la « santé du peuple », les riches prennent peur dans leurs quartiers luxueux, craignent de voir le souffle empoisonné se diriger de leur côté. On sait que les grands Etats n'ont commencé à s'intéresser à la limitation des heures de travail et de l'exploitation capitaliste dans les usines qu'à la suite de la croissante mortalité infantile et de la dégénérescence de la jeunesse ouvrière, entraînant un nombre de plus en plus considérable de déchets dans les levées militaires ; partiellement aussi parce que la rancune grandissante au sein des masses ouvrières devenait une menace dangereuse pour l'âpre chasse aux profits. Si l'on songe à la défectuosité de l'enseignement populaire, donné dans ce qu'on appelait si justement « l'école des pauvres », à l'insuffisance des hôpitaux publics, à l'exclusion des grandes masses de toute participation à la culture supérieure (en ne considérant que ce qu'a fait l'Etat), on doit bien constater que tout ce que la masse ouvrière possède actuellement en matière de protection ouvrière, de lois et d'institutions sociales, d'amélioration dans

l'hygiène publique et dans l'enseignement populaire, a dû être arraché à l'Etat bourgeois par la lutte de la classe ouvrière, n'a été développé que grâce aux seules forces de celle-ci. Nous n'exagérons donc pas, nous ne proclamons que la vérité toute nue, la vérité dégagée du voile dont l'hypocrite phraséologie officielle a enveloppé l'Etat « gardien du bien général », lorsque nous déclarons que, dans l'Etat de classe, il n'existe que ce minimum d'intérêt général qu'on trouve, par exemple, à bord d'un transatlantique entre le passager de première installé dans sa cabine de luxe et le pauvre émigrant relégué dans l'entrepont : celui de ne pas faire naufrage.

Il est vrai que la doctrine politique bourgeoise désigne par Etat le fait général que la vie sociale est régie par un organisme de contrainte. Elle entend par Etat l'organisation suprême de la contrainte érigée à l'intérieur de certaines limites territoriales. Mais c'est là une notion exclusivement formelle, pouvant désigner et ayant désigné dans le passé des réalités très différentes. Si l'Etat est l'organisation suprême de la contrainte dans un territoire déterminé, il n'y a qu'un seul et même nom pour désigner le despotisme patriarcal, l'Etat féodal du moyen âge, la monarchie

absolue, la royauté constitutionnelle, la république aristocratique et la république démocratique ; il est certain, alors, que cette notion formelle de l'Etat ne nous est d'aucune utilité pour reconnaître l'essence particulière d'un Etat qui se présente sous tant de formes différentes. Bien plus, comme la société socialiste, où il n'y aura plus de classes, devra posséder une organisation suprême de contrainte sur un territoire déterminé, elle devra, elle aussi, d'après cette conception purement formelle, être désignée sous le nom d'Etat. Mais à quoi nous servirait une notion qui s'appliquerait aussi bien à l'Etat de classe qu'à la société sans classes ? Il ne pourrait en résulter qu'une extrême confusion. Nous voyons donc, pour le mot « Etat », se reproduire exactement ce que nous avons constaté pour le mot « démocratie » : il sert à désigner deux réalités qui sont absolument étrangères l'une à l'autre et entre lesquelles il faut absolument distinguer. La première, c'est l'Etat de classe, qui est une forme *non solidaire* de la société. La deuxième, c'est la société sans classes, qui est la forme *solidaire* de la société. C'est à cette société solidaire que correspond l'Etat idéal, comme aussi la démocratie idéale. Tout l'éclat qui entoure

l'idée de l'Etat provient de ce que cette notion contient celle de collectivité, d'intérêt collectif, de bien-être général. L'ambiguïté du terme permet de parler de l'Etat en termes magnifiques, de réclamer pour lui une adhésion enthousiaste, alors qu'en réalité on ne vise et on ne connaît que l'Etat de classe.

C'est pourquoi Marx et Engels se sont toujours refusés à nommer Etat la société socialiste et qu'ils n'ont voulu désigner par ce nom que le seul Etat de classe. L'« Etat populaire » surtout, que beaucoup de social-démocrates d'aujourd'hui considèrent comme un but à atteindre, fut toujours pour Marx un objet d'âpres sarcasmes. Il ne peut être question d'Etat populaire dans une société de classes, parce qu'il n'existe en son sein aucune collectivité vraiment solidaire au point de vue intellectuel et moral, et encore moins au point de vue matériel. Les notions de « peuple », « nation », « patrie », etc., portent toutes en elles la même ambiguïté que nous avons déjà découverte dans les notions « démocratie » et « Etat ». L'idéologie nationale et patriotique n'a pu exercer son action nocive que parce qu'elle captive, surtout parmi la jeunesse, le sentiment idéaliste contenu dans ces mots qui ne corres-

pondent en aucune façon à la réalité de l'Etat de classe. C'est pourquoi il faudrait éviter ces termes dans les écrits et les discours socialistes, surtout dans des occasions où il s'agit d'éduquer la jeunesse ou d'éclairer les adultes. Ils appartiennent tous au vocabulaire de l'idéologie bourgeoise. La sociologie elle-même ne peut déjà plus faire grand usage de ces termes trop indéterminés ; ils conviennent encore moins à cette tendance socialiste qui s'appuie sur la sociologie et qui devrait les bannir dans l'intérêt même d'une claire vision sociologique et politique.

Ainsi donc, l'Etat populaire, même si ses bases sont démocratiques, n'est pas encore un Etat du peuple, parce qu'on continue à y trouver des différences au point de vue de la propriété ; les sphères de puissance qui en dérivent mettent les uns sous la dépendance des autres, mettent surtout le grand nombre sous la dépendance du petit nombre. Ce point est d'une importance décisive, et nous aurons à y revenir lorsque nous parlerons de cette idée, actuellement à la mode, de l'équilibre des forces sociales.

De toutes ces considérations, il résulte que la démocratie véritable n'est pas possible au sein de

l'Etat. Cette vérité devient plus évidente encore si nous remarquons que l'ordre existant dans l'Etat est nécessairement différent de celui qui existera dans la société solidaire. J'ai déjà insisté sur ce point, et même à plusieurs reprises, mais il est nécessaire de revenir constamment sur cette distinction fondamentale. Elle nous apprend en même temps combien on a tort de continuer à employer le même mot pour désigner l'Etat de classe et la société sans classes, simplement parce qu'aucun de ces deux systèmes ne peut se passer d'une organisation suprême de contrainte.

IX. — DIFFÉRENCE ENTRE LA CONTRAINTE ET LA DOMINATION

Tout dépend, en effet, du caractère qu'assume l'organisation de la contrainte. Aucune forme de société ne peut subsister sans une certaine contrainte. Mais le caractère social de celle-ci diffère totalement suivant qu'elle s'exerce dans une société solidaire ou dans une société non solidaire. Dans la société non solidaire, celle où il existe des antagonismes de classe, cette contrainte est exercée par une ou plusieurs couches sociales contre toutes les autres. Ces dernières sont donc *dominées* par les premières, l'ordre de contrainte sous ce régime social n'est donc que l'expression de la volonté d'*une partie* seulement des membres de la société, et, pour les autres membres, une loi imposée du dehors et à l'établissement de laquelle ils n'ont nullement collaboré. Cela signifie que cet ordre de contrainte est un *ordre de domination*. En lui, et en lui seul, se trouvent des individus qui dominent, et d'autres qui sont entièrement

dominés. On objectera que cet ordre de domination, tout en étant à l'origine un acte de la volonté des dominateurs, devient aussitôt applicable à ceux-ci également, lesquels sont donc soumis à la loi aussi bien que les autres. Ce raisonnement abandonne le terrain de l'examen sociologique, qui cherche à comprendre la réalité sociale, et retombe dans le formalisme des juristes, pour qui la pure forme juridique est tout et qui ne s'inquiètent nullement de savoir si ce n'est pas cette forme juridique qui rend possible et même protège l'inégalité de la puissance. Fichte, déjà, a signalé ce vice du droit formel, lorsqu'il a dit qu'il ne s'agit pas seulement de protéger la propriété par le droit, qu'il faut aussi la procurer à chacun. Mais même si l'on fait abstraction de cette considération, le point important n'est pas de savoir si l'individu est toujours soumis à un ordre juridique existant (ce qui est tout naturel), mais bien si cette subordination à la loi est la même pour tous.

Or, sous un ordre juridique qui ne reflète que les antagonismes de classe et les différences de puissance, qui les sanctionne même, l'individu des couches dominantes ne trouvera pas seulement des avantages juridiques consacrés par l'ordre juridique

lui-même, mais, grâce à sa situation privilégiée par suite de sa fortune ou de sa puissance sociale, il sera beaucoup plus à même de les faire valoir et triompher. De cette façon, l'ordre juridique doit apparaître à cet individu beaucoup plus comme un privilège ou au moins comme un avantage que comme une obligation égale pour tous. De même, les tribunaux et les autorités, se conformant tout naturellement à l'esprit de la classe dominante à laquelle ils se sentent appartenir, seront toujours enclins à appliquer le droit différemment selon qu'il s'agit de membres de la classe dominante ou de la masse dominée.

Celui qui connaît quelque peu la jurisprudence des tribunaux, et cela non seulement d'après de sensationnels procès politiques, mais dans la pratique journalière des affaires pénales et civiles, sait aussi que l'expression « justice de classe » est celle qui s'applique à la seule justice possible dans une société de classes.

Ainsi donc, le régime de contrainte dans une société non solidaire est, nécessairement, un régime de domination. Il en va tout autrement dans une société solidaire. Ici la contrainte est basée sur l'intérêt commun et sur l'approbation de tous. Il n'y a

donc, ici, aucune partie qui domine l'autre, aucune volonté imposée à l'autre partie. L'ordre, dans une telle société, ainsi que ses lois, émane de la décision de tous, également intéressés, et constitue la décision autonome de cette collectivité. Le régime de contrainte n'est donc pas, dans cette société, un régime de domination, mais bien un *régime d'autonomie*. Ce n'est pas la domination d'une partie par l'autre, mais bien, si l'on veut absolument conserver ce terme, une domination de tous sur tous. La contrainte exercée ici résulte uniquement des conditions de vie et de travail de tous ; elle n'est donc ressentie par personne comme une contrainte, mais comme une réglementation de toutes les circonstances individuelles du travail et de la vie au sein de cette société. De même que l'écrivain, qui se met volontairement à sa machine à écrire, ne se considère nullement contraint, de même dans une société solidaire les règles du travail et de la vie, établies d'une façon autonome, ne seront pas éprouvées comme une contrainte.

On a l'habitude de soulever deux objections contre la distinction que nous venons d'établir entre un régime de domination et un régime d'autonomie. En premier lieu, on fait valoir que, même dans une

société solidaire, il existera toujours des éléments qui ne reconnaîtront pas l'ordre établi, qu'il faudra donc bien exercer une contrainte contre eux, exactement comme sous un régime de domination. La deuxième objection, qui paraît plus convaincante encore, fait valoir que, même dans une société solidaire, on trouvera toujours des différences d'opinions au sujet de l'importance ou de la nécessité de certaines lois sociales, de sorte qu'il pourrait s'y créer une minorité dominée par une majorité.

Examinons d'abord la première. Elle ne me semble pas très gênante. Le fait que certains ne voudraient pas s'accommoder du régime solidaire ne change en rien le caractère de celui-ci. Bien au contraire, cela prouve, précisément, que ce caractère est foncièrement différent de celui de la société non solidaire. Il est conforme, en effet, à l'essence de celle-ci, non seulement qu'il existe des récalcitrants, puisqu'elle n'est pas solidaire, mais encore que ces récalcitrants y forment des classes entières, parties constituantes de cette société et basées sur son organisation économique. Par contre, la rebellion contre un régime de solidarité ne peut jamais constituer qu'un cas isolé, issu non pas de la structure même de la

société, mais bien d'une disposition individuelle, comme, par exemple, si quelqu'un, par suite d'une émotion, par manque de raisonnement, ou par suite d'une disposition maladive de son caractère, enfreint un ordre établi qu'il soutient par ailleurs, parce qu'il est conforme à ses intérêts. Le régime de contrainte solidaire, qui constitue un régime d'autonomie vis-à-vis de tous ses membres, aussi longtemps qu'ils agissent solidairement, se muera, certes, en une organisation de domination contre celui qui rompt cette solidarité. Mais cela ne change en rien son caractère propre, qui est précisément de ne pas constituer un régime de domination vis-à-vis de ses membres, aussi longtemps qu'il n'apparaît pas que, de son essence même, doivent naître des différences d'intérêts qui détruisent cette solidarité.

C'est ce point qui est mis en avant dans la deuxième objection. Ceux qui la soulèvent maintiennent, surtout, qu'il est inexact de croire que seul les antagonismes économiques peuvent donner naissance à des antagonismes vitaux. Au contraire, disent-ils, l'élimination des questions économiques ne fera que rendre plus passionnées les différences d'opinions au sujet des questions philosophiques et

culturelles, d'où naîtront de nouveaux antagonismes vitaux, puisque la majorité disposera en même temps des moyens économiques.

Il est hors de doute que, dans la société sans classes, comme dans l'autre, il y aura de fortes divergences d'opinions et de conceptions au sujet des questions les plus diverses ; il n'est pas douteux non plus que leurs partisans se combattront violemment. La conception d'après laquelle la société socialiste offrira le spectacle d'une perfection suprême, où les hommes n'auront plus qu'à se laisser bercer dans une oisiveté et une insouciance paradisiaques, n'est qu'une de ces « spirituelles » objections que les adversaires bourgeois ont trouvées contre le marxisme ; elle n'a jamais été celle d'un marxiste. Celui-ci part de ce principe fondamental que les idéologies se transforment avec la structure économique de la société, et il en tire la conclusion que, dans une société où la structure économique libérera les hommes de la majeure partie de leurs soucis vitaux pour leur permettre de se consacrer à leur besoins intellectuels et leur fournirà en même temps les moyens de satisfaire ces besoins dans une mesure beaucoup plus grande qu'actuellement en ce qui concerne les

privilégiés, dans une telle société, disons-nous, on verra se marquer une différenciation beaucoup plus grande et plus riche de la vie, ainsi qu'une participation considérablement plus active à celle-ci.

Si l'on tient compte de cette mentalité supérieure, tant intellectuelle que morale, qu'on trouvera dans la société solidaire, on doit en conclure que les nouvelles oppositions de l'avenir ne pourront, à aucun point de vue, être comparées aux luttes issues des antagonismes économiques. L'objection des adversaires, d'après laquelle les antagonismes d'ordre intellectuel et moral peuvent donner naissance à des antagonismes dans l'existence même, paraît très séduisante au premier abord, mais on ne tarde pas à constater qu'elle ne fait que transporter la mentalité actuelle des hommes dans une situation future, qui sera tout-à-fait différente de la constitution économique et culturelle de notre société. Cette objection est essentiellement bourgeoise, en ce sens qu'elle ne parvient pas à se dégager du monde bourgeois, même par la pensée, et qu'elle transpose simplement, dans la société socialiste de l'avenir, les hommes bourgeois d'aujourd'hui. Cette façon de penser pèche par la base ; elle admet un changement radical des

rapports économiques, de la forme non solidaire en une forme solidaire, sans cependant tenir compte de ce que cette transformation économique sera accompagnée d'une transformation idéologique. De même que la société solidaire n'est pas celle où nous vivons maintenant, de même les hommes qui vivront dans la société future ne seront pas ceux de maintenant. Il ne faut pas oublier, en effet, que, lorsqu'il s'agit d'opposer la société solidaire à la société non solidaire, nous devons naturellement penser à la société de solidarité économique *accomplie,* c'est-à-dire à une société qui n'est pas dans un stade transitoire, qui ne porte plus sur sa tête, comme l'a exprimé Marx, un jour, les coquilles de la société capitaliste dont elle est sortie. La société solidaire sera le produit d'une évolution, qui verra se succéder sans doute de nombreuses générations avant d'arriver à son plein épanouissement ; en quelques mots, ce sera une évolution qui, selon une autre parole de Marx, « devra parcourir un long processus historique, au cours duquel les circonstances seront transformées, *aussi bien que les hommes* ».

Et quand nous disons que la nature humaine changera, on aurait tort de ne voir là qu'une fiche

de consolation, comme on le fait fréquemment, de même qu'on s'étonne devant l'« utopisme inconcevable » ou l'« optimisme naïf » des marxistes. Si quelque chose étonne, c'est bien que l'on puisse taxer d'optimisme utopique le fait d'admettre et de prévoir que la mentalité et la moralité bourgeoises soient susceptibles de se modifier et qu'une transformation totale des conditions extérieures de la vie des hommes, s'accomplissant à travers plusieurs générations, modifie aussi les conditions intérieures. Ne voyons-nous pas que les hommes d'aujourd'hui, avec leur rythme de vie complètement bouleversé par les progrès de la technique et l'évolution capitaliste de ces derniers temps, avec les nouvelles possibilités d'existence dont disposent même les couches sociales inférieures, avec leur nouvelle sensibilité et leur nouvelle mentalité au point de vue politique et social, diffèrent entièrement de ceux qui vivaient il y a cent cinquante ans, lors de l'épanouissement du classicisme poétique et philosophique ? Certains croient faire preuve de beaucoup d'esprit critique et d'expérience en proclamant qu'il faut « prendre les hommes comme ils sont » ; ils se montrent, au contraire, dénués de tout sens critique et de tout esprit scienti-

fique quand ils admettent naïvement que les hommes de l'avenir, dans des conditions de vie différentes de celles d'aujourd'hui, conserveront exactement leur mentalité actuelle, au delà de laquelle ces critiques ne peuvent rien imaginer.

Ainsi donc, ce n'est de notre part ni utopisme, ni foi crédule en un perfectionnement féerique du genre humain, quand nous admettons que, dans une société solidaire, on trouvera les résultats d'un processus d'éducation, accompli à travers plusieurs générations, grâce auquel le niveau général des membres de la société au point de vue moral et intellectuel sera relevé, en même temps qu'un sentiment collectif de plus en plus puissant se développera.

X. — LE PROBLÈME DE LA MAJORITÉ

Après ce que nous venons de constater, il doit être clair pour tous que ce serait créer dans le futur un anachronisme, ce serait ravaler l'avenir au niveau actuel de la fausse culture et de l'égoïsme de classe, si l'on admettait que, dans une société solidaire, la majorité se conformera aussi peu que maintenant aux conseils de la raison, de la morale et de l'intérêt général. Disons-le nettement : il est absurde de croire que dans une collectivité populaire, économiquement solidaire, intellectuellement et moralement unie, la majorité ne pourrait appartenir qu'aux sots et aux mauvais. Aussi, lorsque certains citent quelque stupide décision majoritaire pour démontrer que, même dans une démocratie socialiste, la minorité sera dominée par la majorité, cela peut paraître assez convaincant au premier abord ; mais cela ne résiste pas à un examen critique.

Pourrons-nous, à notre tour, malgré la différence

de mentalité et de vie qui caractérisera certainement la société future, risquer une supposition au sujet de cet avenir ? Nous allons le faire pour montrer, au moins approximativement, combien différente est la fonction sociale des décisions majoritaires dans une démocratie formelle et dans une démocratie sociale. Supposons que, dans la société de l'avenir, il soit irréfutablement et scientifiquement démontré que l'alimentation carnée n'est pas nécessaire pour la santé et pour le développement physique, qu'au contraire même elle vieillit l'organisme prématurément, qu'au surplus elle est nuisible à la mentalité supérieure indispensable à ces citoyens de l'avenir, qu'enfin elle fait retomber les hommes dans la mentalité du XXe siècle et réveille en eux les instincts antisociaux, sanguinaires et guerriers. Supposons, en même temps, que cette constatation scientifique soit entrée dans les convictions de la partie la plus morale de la société, comme c'est le cas maintenant au sujet de l'action néfaste de l'alcool, et qu'elle soit même devenue une partie intégrante de l'éducation de la jeunesse. Ces hypothèses une fois admises, n'est-il pas clair qu'une décision majoritaire interdisant l'alimentation carnée apparaîtrait aux hommes de

cette époque exactement comme nous apparaît une loi interdisant la vente de l'alcool ou une loi contre la propagation des maladies vénériennes (obligeant les hommes à se faire examiner régulièrement), en d'autres termes cette loi sera admise comme une loi d'utilité publique, au sujet de laquelle on peut ne pas être tous du même avis, mais qui ne constitue en aucune façon une « violence » ou une « oppression » exercée contre ceux qui pensent autrement. Bien entendu, il existe un tas de gens qui protestent violemment contre la limitation de leur liberté personnelle lorsqu'on les empêche de s'enivrer ou de contaminer les autres par la syphilis. Mais personne ne pourra maintenir sérieusement que ce sont ces gens-là qu'il faut prendre comme arbitres de la démocratie et dont la « liberté » doit être sauvegardée. Distinguons: quelqu'un peut désapprouver une loi parce qu'il estime qu'elle ne produirait aucun effet ou qu'elle aurait des effets nuisibles, mais cela est tout autre chose que s'il la désapprouve parce qu'il ne reconnaît pas le but de la société, qui est la recherche du bien de la collectivité, la solidarité de tous. Dans ce dernier cas, il se met d'office en marge de la collectivité, il n'appartient plus à la collectivité solidaire et,

pour autant que cela dépend de lui, il la renie. D'après ce que nous avons vu au sujet de la mentalité et de la moralité dans la société de l'avenir pour des situations prévisibles, ce ne serait là qu'un cas pathologique, anormal, qui ne pourrait en aucune façon, donner naissance à des oppositions sérieuses. Déjà maintenant nous considérons des cas semblables comme étant du domaine des maladies mentales. Quant à l'autre désaccord, celui qui est basé sur des raisons pratiques, il ne nie pas, dès l'abord, le but même de la loi, lequel est approuvé par la minorité aussi bien que par la majorité. La décision majoritaire n'infirme donc en rien la collectivité solidaire (1).

---

(1) Nous pouvons, d'ailleurs, illustrer ce problème au moyen d'un autre exemple, pris dans notre époque. Aussi longtemps que tous les membres d'un parti sont animés d'une ferme conviction et poursuivent un but commun, ce parti constitue une collectivité solidaire qui nous donne un frappant modèle de la démocratie sociale. Aussi longtemps que ce sentiment est vivace chez tous les membres, qu'ils pousuivent tous et sans faiblir le but que se propose le parti, et qu'ils sont animés du même désir d'atteindre ce but, les divergences d'opinions au sujet des moyens à employer ou de la politique à suivre ne constituent nullement un facteur de scission. Les congrès du Parti social-démocrate, en Allemagne, ont été très souvent le théâtre

Ici se voit très clairement que la décision par la majorité n'appartient pas du tout à l'essence de la démocratie, qu'elle y est même opposée. Seulement, comme une longue expérience nous a habitués à de telles décisions, nous croyons nous trouver devant quelque chose de très naturel. En réalité, rien n'est moins naturel et moins évident que l'obligation, pour la minorité, de faire ce que la majorité lui ordonne. Si l'on voulait faire apparaître, d'une façon frappante, la signification de la décision par la majorité, on pourrait le faire en posant cette question : « Pour-

---

de discussions passionnées et exacerbées, mais chaque fois la minorité a fini par s'incliner devant la majorité, sans cependant pour cela renoncer à sa conviction. Cette minorité elle-même était convaincue qu'elle devait marcher avec la majorité, malgré les divergences de vues, parce qu'elle reconnaissait la communauté de pensée et de sentiment dans la lutte révolutionnaire des classes ; elle admettait l'existence de cette communauté au sein de la majorité, considérant seulement qu'elle se trouvait quelques pas en avance sur celle-ci dans la voie commune. La minorité ne se sentait pas victime de la majorité, mais plutôt son avant-garde. La scission ne devait se produire que lorsque fut ébranlée la conviction de la communauté d'idéal révolutionnaire, la conviction de la communauté des objectifs politiques et syndicaux. La solidarité ayant disparu au sein du Parti social-démocrate, celui-ci devait se dissoudre également.

quoi devrais-je faire ce que les autres exigent, simplement parce qu'ils sont deux contre un ? » On comprend alors, immédiatement, que cela n'est ni évident ni naturel, et qu'il n'y a que deux voies qui puissent amener la minorité à faire ce que veut la majorité : ou qu'elle le fasse volontairement ou qu'elle y soit forcée par celle-ci. Le premier cas ne peut se produire que si la minorité a un intérêt, plus puissant que la divergence de vues, au maintien de la communauté avec la majorité ; c'est le cas de la collectivité solidaire. Dans toutes les autres conjonctures, la minorité se séparera simplement de la majorité, à moins que celle-ci ne la contraigne à s'incliner devant sa volonté. Cette contrainte ne doit pas nécessairement être directe ; elle peut résider aussi dans l'impossibilité où se trouve la minorité de se séparer de la majorité, maîtresse des moyens d'existence.

Pour donner un exemple, supposons qu'un groupe de touristes arrive à un point où la route bifurque : à droite, on retourne, par un détour, au point de départ ; à gauche, on monte vers un autre sommet. Supposons que la majorité opte pour la gauche. Dans cette décision, il n'y a rien, du point de vue démocratique, qui puisse obliger la minorité à gravir

également la montagne. Cependant, elle le fera, malgré qu'elle soit d'un autre avis, si le plaisir de la compagnie des autres est plus puissant que celui du retour ou que la fatigue. Par contre, elle se séparera des autres, si elle ne se sent ni la force ni l'envie de continuer le chemin avec eux. Mais s'il s'agit, par exemple, d'une exploration, où les vivres se trouvent sous la garde du chef de l'expédition, et si celui-ci refuse de remettre des vivres à la minorité qui décide de ne pas continuer le chemin, mais dont l'aide lui est indispensable, cette minorité sera obligée, bon gré, mal gré, de continuer à l'accompagner, bien qu'elle ne s'intéresse plus à la réussite de l'expédition ou considère même qu'elle est nuisible. Le principe pur de la démocratie n'entraîne donc nullement que la minorité obéisse à la majorité, mais simplement que la minorité ait l'absolue liberté de s'en séparer. Si la décision par la majorité semble appartenir à l'essence de la démocratie, c'est uniquement parce que, dans une collectivité solidaire, des divergences de vues ne constituent pas une raison suffisante pour se séparer ; parce que la minorité, généralement pour des considérations d'ordre moral aussi bien que technique, préférera faire ce que la

majorité a décidé. En réalité, donc, la majorité n'impose jamais sa décision à la minorité, c'est celle-ci qui décide de se soumettre à la majorité, parce qu'elle attache plus de valeur à la solidarité commune qu'à sa propre opinion divergente.

On voit ainsi que la décision par la majorité remplit, dans la société solidaire, une autre fonction sociale que dans la société de classes. Dans cette dernière elle est toujours une décision portant sur les intérêts d'une *classe* contre ceux d'une autre classe, tandis que, dans la première, elle n'est qu'une décision sur les divers moyens de poursuivre un intérêt *commun*. C'est pourquoi elle assume, dans le premier cas, la forme d'un *gouvernement*, tandis que, dans le deuxième cas, elle prend la forme d'une *gestion*. Voilà la différence fondamentale, que Saint-Simon avait déjà reconnue lorsqu'il énonça le précepte que le gouvernement devrait se tranformer d'une domination sur les hommes en une gestion des choses. Marx n'a pas seulement repris ce précepte pour son compte : il a démontré la possibilité de sa réalisation dans l'évolution inévitable de l'Etat de classe économique vers la société capitaliste.

Ainsi disparaît cette prétendue contradiction, déjà

dénoncée par les critiques de la démocratie dans l'antiquité, qu'il est insensé de vouloir faire trancher les affaires publiques par la majorité, alors que dans toutes les autres circonstances on a recours à l'homme de métier le plus expérimenté et le plus capable. Il est clair, maintenant, que cette contradiction n'existe que dans une société non solidaire, au sein de laquelle ne se trouve pas un but commun et où, par conséquent, il ne peut exister ni un intérêt commun, ni l'accord des intéressés qui en serait le résultat. Dans une telle société, il faut le reconnaître, libre jeu est laissé à l'égoïsme des intérêts personnels et au hasard pour déterminer qui saura exploiter pour sa cause l'aveuglement et les passions des masses. L'Histoire elle-même nous offre des exemples impressionnants de ces fausses démocraties qui ne furent que des armes entre les mains de démagogues sans scrupules pour fonder leur propre puissance sur de prétendus « plébiscites » ; nous ne citerons que deux exemples de ces plébiscites : celui par lequel Napoléon III se fit proclamer empereur, et celui sur lequel s'est basée la puissance de Mussolini.

La démocratie sociale, par contre, grâce à sa solidarité des intérêts, crée en son sein une participation

générale à l'ordre et au sort de la collectivité, et cela d'autant mieux que toutes les décisions se rapportent au rôle de chacun dans le processus social de production et de répartition.

D'un autre côté, il faut se convaincre que la démocratie sociale n'aura nullement la structure d'une administration d'Etat centralisée, qu'elle s'appuyera, au contraire, sur tout un système d'organismes autonomes, mais interdépendants, qui se constitueront conformément aux divers objectifs de la vie économique et morale. On conçoit donc facilement qu'au sein de chacune de ces communautés de travail devra s'établir une certaine unanimité entre tous les membres, conséquence nécessaire d'un intérêt commun et d'une compétence uniformément répartie.

De même que seule la démocratie sociale réalisera effectivement l'idée de socialisation humaine, de même elle créera, grâce aux conditions d'existence qui y régneront, grâce aussi à une éducation adéquate de la jeunesse, la nouvelle conscience solidaire de cette socialisation : participation active à la collectivité, et compréhension de ses besoins et de ses exigences.

XI. — INTRODUCTION AU PROBLÈME DE LA DICTATURE

En faisant une distinction bien nette entre les deux significations du mot « démocratie », nous avons pu constater que cette différence n'est pas seulement d'ordre théorique, qu'elle se rapporte également à une structure sociale tout à fait différente. Cela deviendra encore plus clair, et le caractère propre de la démocratie apparaîtra plus nettement, si nous passons à l'examen d'un concept qui a été, en ces derniers temps, l'objet des plus violentes discussions : nous voulons parler de la dictature et de ses rapports avec la démocratie.

L'existence du bolchévisme en Russie a donné à ce concept une immense portée pratique. La dictature du prolétariat, ou au moins ce qu'on désigne ainsi en Russie, glorifiée par les uns, vilipendée par les autres, a déjà à son actif une œuvre historique d'une importance mondiale, que jamais la Révolution russe de février n'aurait pu réaliser avec autant d'ampleur et de rapidité : la destruction complète de la Russie tzariste. Il n'est pas étonnant que la nature et les

méthodes de la dictature aient été si vivement discutées aux points de vue politique et théorique. On a pu, à cette occasion, constater une curieuse distribution des rôles entre les défenseurs et les adversaires de ce régime. Au début, le mouvement international des esprits issu du bolchévisme provoqua parmi les groupes les plus avancés, les plus décidés et les plus idéalistes du prolétariat un vif enthousiasme pour la Révolution russe et la dictature du prolétariat. Ainsi que nous l'avons vu déjà, la proclamation de la dictature et la devise : « Tous les pouvoirs aux conseils d'ouvriers ! » apparurent comme la seule voie menant au but poursuivi par le mouvement ouvrier et donnèrent à ce dernier une énergie inconnue jusqu'alors. Par contre, la bourgeoisie, épouvantée, regarda cette dictature comme le comble de l'abomination et de la dépravation morale. Sans cesse revient dans ses journaux cette assertion que la dictature, constituant un système de violence exercée contre la minorité, est contraire à la démocratie.

Mais lorsque, par la suite, les choses prirent une tournure très favorable pour le prolétariat, au point que sa force vînt se heurter au problème de la dictature, l'attitude des esprits à l'égard de celle-ci chan-

gea complètement. Les ouvriers, hors de Russie, ne se trouvant nulle part en présence des conditions uniques qui avaient assuré, en Russie même, la prédominance politique d'un parti prolétarien, devaient nécessairement, pour la plus grande partie, entrer en conflit avec les efforts faits par le communisme pour implanter dans leur pays les méthodes bolchévistes de lutte de classe. L'emploi de la violence pour la conquête du pouvoir par le prolétariat avait été possible en Russie, où les ouvriers purent s'appuyer sur l'immense majorité de la population, les paysans, qui avaient tout à gagner à une révolution et n'avaient rien à y perdre.

En dehors de la Russie, par contre, le prolétariat vit se dresser contre lui une classe paysanne que la guerre avait enrichie ; dans ces conditions, estima-t-il, une tentative de révolution n'aurait eu d'autre résultat que de déchaîner une guerre civile néfaste pour toute la classe ouvrière. Ce qui fit encore repousser la tactique bolchéviste, c'est certainement le fait que des groupes nombreux du prolétariat n'étaient plus social-démocrates que de nom et avaient, depuis longtemps déjà, renoncé à leurs anciennes idées de lutte de classe et de révolution

pour se rallier à une pure politique d'intérêts matériels. La lutte contre les communistes, et surtout contre leurs méthodes d'attentats et de violences, auxquelles aboutissaient en somme dans leur esprit l'idée de la dictature prolétarienne, contribua à rendre cette idée suspecte, même aux social-démocrates. Ainsi naquit ce regrettable malentendu, qu'on retrouve encore aujourd'hui chez bon nombre de socialistes, d'après lequel la dictature serait quelque chose d'exclusivement « communiste » et devrait donc être repoussée. On oublie que Marx et Engels, dans le *Manifeste Communiste,* avaient déjà désigné cette dictature comme le but même de la lutte de classe. Même la « social-démocratie révolutionnaire », naguère si fière de son nom, reprit pour son compte la théorie bourgeoise d'après laquelle la démocratie et la dictature seraient deux choses diamétralement opposées.

En Allemagne, surtout, on vit un grand nombre de social-démocrates manifester un immense enthousiasme en faveur de la démocratie comme telle et dénigrer la Révolution russe de la façon la plus odieuse ; du moment que les ouvriers n'ont d'autres sources d'information sur les événements russes que

celles-là, il est certain qu'ils sont dans l'impossibilité de se faire une idée de la grandeur historique de la Révolution prolétarienne russe et de la valeur de l'œuvre accomplie par leur propre classe en Russie pour le triomphe du socialisme.

Dans les milieux bourgeois, par contre, la scission au sein du mouvement ouvrier et l'absence de conscience de classe révolutionnaire chez un grand nombre d'ouvriers ont fait naître le courage et ont provoqué un vif intérêt pour la dictature. La bourgeoisie, qui s'était vue brusquement privée de ses privilèges sociaux aux jours sombres de l'effondrement, qui avait dû s'adresser à de simples ouvriers, dans les conseils d'ouvriers, pour obtenir des vivres, et qui avait été obligée de céder des chambres dans ses spacieuses demeures, cette bourgeoisie n'a pas encore oublié ses angoisses et elle commence aujourd'hui, jusque dans ses couches les plus cultivées et les plus raffinées, à s'éprendre de la « manière forte ». Elle chante partout les louanges du grand homme d'Etat que le « temps appelle », et elle est allée si loin dans cette voie qu'elle est prête à renoncer à sa propre conquête politique, le parlement démocratique. Car, dans ce parlement, il y a trop de représentants

du prolétariat et le temps ne doit pas être loin où ils seront en majorité. Cette perspective enlève au parlement tout charme pour la bourgeoisie. Le parlementarisme et la démocratie elle-même commencent à n'avoir plus pour elle qu'une valeur douteuse; elle est déjà à la recherche d'autres formes de représentation qui lui rendront la suprématie. Au cours de ses recherches, elle s'est éprise d'une représentation des intérêts économiques, qu'elle se plaît à porter aux nues comme l'ère nouvelle de la démocratie : la démocratie économique. Mais la bourgeoisie se complaît surtout dans l'idée d'une dictature du « poing fermé », qui saurait réprimer les « excès de la démocratie », dompter l'avidité des masses et rétablir l'ordre sacré. Mussolini en Italie, Horty en Hongrie, et leurs épigones, voilà les nouveaux saints qu'invoque le monde bourgeois. Et c'est pourquoi nous assistons à ce spectacle tragi-comique d'une classe dominante complètement réconciliée avec l'idée de la dictature, tandis que maints ouvriers s'indignent rien qu'à entendre prononcer ce mot. Pendant que ces derniers se disputent au sujet de l'incompatibilité entre la démocratie et la dictature, les autres exercent celle-ci avec une vigueur croissante partout où

elle existe déjà, ou préparent sa venue là où elles doivent encore patienter.

Pour que ce néfaste malentendu disparaisse de la conscience socialiste, il est nécessaire de se rendre compte de l'ambiguïté du terme « démocratie » et d'examiner l'idée de dictature sous ce jour nouveau. Nous verrons alors que l'incompatibilité entre ces deux idées n'a pas de sens, si l'on ne détermine pas ce que l'on entend par démocratie. Dès que nous faisons la discrimination, on découvre que *la dictature n'est incompatible qu'avec la démocratie sociale, mais elle l'est si peu avec la démocratie politique qu'elle constitue précisément la forme dans laquelle celle-ci s'exerce.* Si donc la dictature est incompatible avec la démocratie, elle ne l'est qu'avec la démocratie *que nous n'avons pas encore ;* la démocratie, dans sa forme actuelle, ne constitue donc en soi aucun obstacle à l'établissement de la dictature prolétarienne si celle-ci devenait possible et souhaitable. C'est ce que nous allons voir plus en détail.

Nous avons constaté que la démocratie politique ne consiste, en réalité, qu'en une égalité de droits, égalité qui n'est qu'une simple question de forme. Ceci doit avoir nécessairement pour effet que, dans

une société non solidaire, comme c'est le cas dans l'Etat de classe actuel, les décisions sur des questions vitales pour l'Etat seront toujours le résultat d'une lutte entre les intérêts contradictoires des classes diverses s'efforçant de dominer l'Etat. Dans la démocratie bourgeoise, cette lutte se poursuit toujours entre les éléments bourgeois voulant conserver le régime de propriété et d'Etat et la démocratie prolétarienne voulant abolir ce système. *Pour cette raison, l'ordre juridique dans l'Etat bourgeois assume, par sa nature même, le caractère d'une dictature des classes possédantes contre celles qui ne possèdent rien.*

Cette situation était restée voilée sous la forme extérieure de la démocratie politique ; dans celle-ci, les décisions légales sont apparemment prises par la majorité d'une représentation populaire qui, au moins dans le cas le plus favorable, est issue du vote libre et égal de tous les citoyens et citoyennes, et dont tous les membres jouissent de droits égaux. Or, c'est précisément cette institution qui, dans une société de classes, sert d'instrument à une partie de la population pour dominer démocratiquement l'autre partie. Dans cette société la minorité n'est pas,

comme dans la société solidaire, simplement une fraction qui professe un autre avis sur la façon dont il faudrait veiller à un intérêt collectif, mais bien un groupe de la population dont les intérêts sont autres, et qu'il ne parvient pas à faire valoir ; un groupe, en un mot, qui est opprimé et dominé. Que ceci soit bien le véritable caractère que présente toute législation « démocratique » dès qu'on touche aux fondements de l'ordre bourgeois ou même simplement à la position privilégiée des groupes dominants, c'est ce qui apparaît clairement lorsque la démocratie traverse une époque critique où elle se heurte à une résistance vigoureuse de la part du prolétariat ou même simplement au mécontentement des grandes masses. Alors on s'empresse d'appeler à la rescousse toutes les forces dont dispose l'Etat afin d'appuyer et de faire exécuter la volonté des couches gouvernantes : on poursuit les journaux de l'opposition, on dénonce ou emprisonne les orateurs et écrivains politiques, on entrave, interdit même ou disperse les réunions adverses. Et si l'ordre judiciaire normal n'est pas suffisamment armé, on trouvera bien dans la Constitution, même la plus démocratique, quelque petit paragraphe prévoyant la dictature et en vertu duquel

la majorité du moment pourra restreindre considérablement les droits démocratiques des citoyens, et même les supprimer tout à fait. Alors on proclame l'état de siège ou même la loi martiale, la liberté de la presse est supprimée, comme aussi la liberté d'association et de réunion, les tribunaux d'exception entrent en fonctions et, dans la rue, la police et l'armée exécutent, si c'est nécessaire, la volonté de la majorité.

On oublie, trop facilement, que l'état de siège n'est pas l'apanage de la monarchie antidémocratique seule ; la république démocratique le prévoit, elle aussi, dans ses lois. Au surplus, il appartient à l'essence même de la démocratie politique qu'un gouvernement, s'appuyant sur une majorité au parlement, puisse faire légitimer la dictature par une décision majoritaire ; et il ne manquera pas de le faire à l'occasion. Que pourraient bien objecter les actuels adorateurs de la démocratie contre une violence faite aux partis politiques dans l'Etat bourgeois, du moment que cette mesure a été votée par la majorité d'une représentation démocratique, puisqu'ils vénèrent, en cette majorité, l'essence même et la signification profonde de la démocratie ?

XII. — DIFFÉRENCE ENTRE LA DICTATURE ET LE TERRORISME

On objectera, peut-être, que la majorité parlementaire n'est pas nécessairement la même que la majorité du peuple, ou encore que le parlement n'est pas toujours l'exacte expression des forces sociales en présence. C'est là une remarque très juste, sur laquelle nous aurons à revenir. Mais pour le moment nous n'avons pas à nous en occuper. Car on ne fait que déplacer le problème des rapports entre la dictature et la démocratie politique lorsque, comme cela arrive généralement, on entend par dictature la domination d'une minorité sur une majorité. Ce dernier cas est quelque chose de tout à fait différent de la dictature. Celle-ci repose, comme nous l'avons vu, sur la démocratie politique, c'est-à-dire sur la prédominance de la majorité, et il n'y a donc aucune contradiction entre la démocratie formelle et la dictature. Par contre, la domination d'une minorité sur la majorité est en contradiction absolue avec la

démocratie.

Elle s'est manifestée, au cours des temps, sous deux formes différentes. La première, qui remplit la plus grande partie de l'Histoire jusqu'à nos jours, est la domination antidémocratique des classes, où un groupe numériquement faible de personnes, détenant des propriétés ou la puissance sociale, domine la masse beaucoup plus considérable des autres. Cette domination d'une minorité sur une majorité existe pour ainsi dire à l'état chronique, ce qui fait que les opprimés eux-mêmes peuvent la considérer longtemps comme une chose naturelle. Il a fallu de nombreux et violents excès de la minorité au pouvoir pour forcer la majorité à abandonner son attitude passive. L'autre forme est comme un coup de force exercé par une minorité contre une majorité en période révolutionnaire. Pour cet état de choses, où la violence exercée par la minorité contre la majorité est particulièrement flagrante, on a créé le terme « terrorisme ». Mais la forme chronique, que nous avons citée d'abord, est essentiellement terroriste, même si cela ne se manifeste pas d'une façon aussi évidente et si elle n'a recours aux moyens terroristes qu'à la toute dernière extrémité. Mais la Bastille, le

Schlüsselburg, le Spielberg sont parmi les moyens réguliers dont elle se sert pour se maintenir, exactement comme les « lettres de cachet » en France, les ordonnances prussiennes, les relégations en Sibérie ; ces moyens ne cessent pas d'être terroristes parce qu'ils appartenaient à la situation permanente et pour ainsi dire légale de l'absolutisme, comme les guillotines de la Terreur en 1793 ou les îles Solovetsky de la dictature bolchéviste. Dans chaque cas, c'est une minorité organisée qui, par le terrorisme, s'est emparée du pouvoir et exerce celui-ci dans des formes ouvertement antidémocratiques. Si le mot de Louis XIV : « L'Etat c'est moi », est caractéristique de cet état de choses, il ne l'est pas moins de l'idéologie du bolchévisme russe qui, voulant devancer l'évolution du peuple russe et même du prolétariat en général, identifie à la volonté de la collectivité celle d'une minorité : le parti communiste (la société, c'est nous) (1).

---

(1) Il résulte de ce qui précède que la domination de la classe bourgeoise, qui ne représente que les intérêts d'une minorité et dont le régime n'a été longtemps qu'un terrorisme déguisé, pouvait être et peut être encore une dictature démocratique, aussi longtemps qu'elle parvient à s'appuyer sur une majorité basée sur une Constitution

Il est bon de conserver cette expression, pour mieux distinguer la dictature et le terrorisme et éviter bien des malentendus. Il est vrai que dans un certain sens les deux notions correspondent, puisqu'elles désignent toutes deux l'exercice d'une violence. Mais dans le terrorisme, c'est la majorité qui est violentée ; dans la dictature, c'est la minorité. Le terrorisme ne profite qu'au petit nombre, la dictature profite au grand nombre ; bref, le terrorisme est une violence « aristocratique », la dictature, une violence démocratique.

---

démocratique. Il est conforme au système de duperie de la démocratie purement formelle d'exploiter l'ignorance, ou les préjugés religieux ou nationaux (par exemple chez les femmes, les travailleurs intellectuels, les petits bourgeois et les petits paysans), pour qu'ils donnent leur voix à des groupes qui les dominent ou les exploitent.

XIII. — DICTATURE ET DÉMOCRATIE.

Pour le moment il ne s'agit que de déterminer les rapports entre la dictature et la démocratie. Nous pouvons donc laisser de côté les cas de terrorisme. Il est devenu clair, croyons-nous, qu'il n'existe aucune contradiction entre la dictature et la démocratie telle qu'on l'entend généralement, c'est-à-dire la démocratie politique. La constatation qu'actuellement, partout ailleurs que dans le mouvement ouvrier socialiste, on s'applique à s'assimiler les théories de la dictature et à les utiliser dans la pratique, est avant tout la preuve de l'existence de faiblesses intérieures de ce mouvement ouvrier.

La social-démocratie de nos jours a besoin de comprendre clairement que la dictature du prolétariat n'est nullement contraire à la démocratie comprise dans le sens de démocratie politique, que, bien au contraire, *elle est une conséquence de la démocratie basée sur la puissance du prolétariat.*

Déjà dans le *Manifeste Communiste* la dictature du prolétariat est l'idée primordiale dont découlent la tâche et la signification de la lutte prolétarienne. Bien qu'on n'y rencontre pas encore le mot « dictature », la nature et l'essence de celle-ci y sont décrites très clairement dans ce passage :

« Le prolétariat usera de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tous les capitaux, pour centraliser entre les mains de l'Etat, c'est-à-dire du prolétariat constitué en classe dirigeante, les instruments de production, et pour accroître au plus vite la masse disponible des forces productives. »

Chez Marx et Engels, et ainsi que l'a exprimé le premier dans son ouvrage *Le dix-huit Brumaire,* comme il l'a répété ensuite à maintes reprises, la conquête du pouvoir politique par le prolétariat ne vaut qu'en ce qu'elle servira à détruire l'appareil de l'Etat de classe. Cette conquête n'est donc pas, pour eux, un acte visant simplement à prendre en mains les rênes de l'Etat, mais bien à abolir l'Etat et donc à faire disparaître les antagonismes des classes économiques par tous les moyens disponibles. Cela ne se fera pas en un jour, c'est entendu, mais cependant

dans un avenir pas très lointain. Cela ne veut pas dire, naturellement, que la seule victoire du prolétariat fera succéder brusquement la société socialiste à la société capitaliste. La société de classes et l'Etat de classe continueront quelque temps à exister, seulement la classe dominante ne sera plus la même : ce ne sera plus la classe bourgeoise avec les couches sociales qui en dépendent, mais le prolétariat et ses alliés. Alors, et pour un temps plus ou moins long, le prolétariat devra exercer une suprématie énergique, aussi bien pour démolir les institutions de la société de classes que pour combattre et anéantir l'opposition et les influences hostiles des couches sociales destituées. Cette domination du prolétariat sur l'Etat et contre la société de classes est la dictature du prolétariat. C'est ainsi que l'explique Marx, lorsqu'il écrit :

« Entre la société capitaliste et la société communiste se trouvera une période de transition révolutionnaire de l'une à l'autre. A cette période correspondra une période de transition politique, pendant laquelle l'Etat ne pourra être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat. »

Le choix des moyens dont cette dictature se ser-

vira pour atteindre ses objectifs dépendra uniquement de leur efficacité, c'est-à-dire de la nature, de l'envergure, de la gravité de la résistance qu'elle aura à vaincre. Mais même si elle devait se résoudre à priver ses adversaires de leurs droits politiques, donc de leur droit de vote, de la liberté de la presse, de la liberté de réunion et d'association, il y aurait lieu de tenir compte de deux points très importants : c'est, en premier lieu, que la dictature du prolétariat s'exerce dans une période révolutionnaire, qu'il ne s'agit donc pas d'un état permanent, mais transitoire, vers un état stable ; en deuxième lieu, que *la dictature s'exercera sur la base de la démocratie,* bien que celle-ci soit de la nature de la démocratie actuelle, c'est-à-dire la démocratie politique. On voit ici pourquoi, lorsque nous avons distingué entre les deux significations du mot « démocratie », nous n'avons pas parlé de démocratie sociale et de démocratie bourgeoise, mais de démocratie sociale et de démocratie politique ou formelle. Car, on l'oublie trop souvent, *même la démocratie prolétarienne est encore une démocratie politique.* Elle n'est pas encore une démocratie sociale, mais elle veut en jeter les bases. Et c'est par ce dernier objectif que la dictature pro-

létarienne se distingue de la démocratie bourgeoise. Mais toutes les deux consistent en la domination d'une majorité, en une démocratie politique.

Marx et Engels n'ont jamais conçu cette dictature autrement que comme l'œuvre de l'immense majorité du peuple. Selon eux, la société capitaliste devait évoluer dans une direction telle que le prolétariat et toutes les couches sociales qui ont les mêmes intérêts que lui, — les ouvriers agricoles, les petits paysans, les travailleurs intellectuels et une grande partie de la petite bourgeoisie, — constitueraient, au moment de la révolution, la majorité de la population. On peut lire à ce sujet dans le *Manifeste Communiste :*

« Tous les mouvements sociaux jusqu'ici ont été accomplis par des minorités ou au profit des minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement spontané de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité. »

Ailleurs, en expliquant le mouvement prolétarien par l'exemple historique de la Commune, Marx et Engels insistent sur le fait que celle-ci s'appuyait sur le suffrage universel. On comprend ainsi comment Marx a pu écrire, dans le *Manifeste Commu-*

niste, que « la première démarche de la révolution, ouvrière serait de constituer le prolétariat en classe régnante, de conquérir le régime démocratique ». Comme on le remarque tout de suite en lisant cette déclaration dans son contexte, cela ne signifie nullement que le prolétariat se contentera de conquérir l'égalité des droits dans l'Etat, mais qu'il subordonnera l'Etat à la majorité du peuple. Le mot « démocratie » a ici sa signification originelle, celle que nous avons signalée plus haut, c'est-à-dire la domination du *dêmos,* de la masse populaire, sur les ex-privilégiés, du grand nombre sur le petit nombre. On voit, par la même occasion, comment s'explique sans aucune contradiction la phrase tant discutée d'Engels où il dit que la démocratie est la forme dans laquelle la dictature du prolétariat pourra être réalisée. Ici non plus il n'a pas songé à l'égalité formelle des droits pour tous, mais bien à la suprématie de la majorité dans l'Etat.

On pourrait croire qu'une telle conception des rapports entre la dictature et la démocratie souffre d'une contradiction interne, puisque la démocratie politique est basée sur le principe de l'égalité des droits et que la dictature est contraire à ce principe.

Ceci, cependant, n'est pas une contradiction, ce n'est que la constatation de la nature contradictoire de la démocratie politique. Car le point essentiel, sur lequel nous devons insister ici et qu'il faudra bien qu'on comprenne un jour, c'est que la démocratie politique constitue précisément l'instrument politique permettant d'opprimer « démocratiquement » une minorité. Dans une organisation basée sur le suffrage universel, une majorité, peu importe qu'elle soit réactionnaire ou révolutionnaire, peut restreindre l'égalité des droits d'une partie de la collectivité, ou modifier les bases de la Constitution. C'est ainsi, par exemple, qu'un parlement, basé sur le suffrage universel des hommes et des femmes, pourrait décider d'abolir à nouveau le suffrage féminin ou de rétablir la monarchie en lieu et place de la république. L'opinion très répandue, d'après laquelle la démocratie dans sa forme parlementaire basée sur le suffrage universel devrait nécessairement réaliser la liberté, a été très justement, traitée d'« illusion de petits bourgeois » par Otto Bauer, qui ajoute, avec tout autant de raison :

« L'ordre politique qui fait émaner du suffrage universel le gouvernement et le parlement n'empêche

pas que ce même suffrage universel puisse livrer le gouvernement et le parlement au pouvoir d'une classe, faire d'eux les instruments qui permettraient à celle-ci de dominer les autres classes. La démocratie parlementaire du suffrage universel ne supprime pas la domination de classe : elle la fait plutôt confirmer et consacrer par l'ensemble du peuple. » (1).

Si l'on voulait absolument taxer ces décisions d'« antidémocratiques », ce ne pourrait être que parce que la nature de ces décisions est en contradiction avec l'idée de la parfaite égalité formelle des droits de tous. Mais, pour autant que l'acte même de décider est basé sur cette égalité, la décision est indiscutablement démocratique. On ne peut pas prescrire à la démocratie ce qu'elle aura à décider ; tout ce qu'on peut faire, c'est, par des prescriptions précises, rendre certaines décisions plus difficiles, par exemple en stipulant qu'elles ne pourront être prises qu'à l'unanimité ou à une majorité déterminée. Si pareille décision avait pour résultat de limiter l'égalité des droits à une minorité, alors, et alors seulement, la démocratie serait anéantie ; encore le serait-elle

(1) *La Révolution autrichienne.*

par la voie démocratique. Par contre, la restriction de l'égalité des droits appliquée à une minorité ne porte aucune atteinte au principe de la démocratie, du moment qu'elle a été décidée dans les formes démocratiques. Toutes les contradictions auxquelles nous nous heurtons ici, et qui paraissent nous empêcher de considérer ces actes comme démocratiques, proviennent du fait que nous oublions toujours qu'il s'agit de la démocratie politique, alors que, dans notre esprit, nous y substituons involontairement l'idée de la démocratie sociale.

Mais, objectera-t-on peut-être, ce raisonnement présuppose que la dictature du prolétariat sera établie par la voie parlementaire, ce qui certes est possible, mais peu probable. A cela nous répondrons que, tout bien considéré, l'éventualité de l'établissement extra-parlementaire de la dictature du prolétariat, c'est-à-dire la conquête révolutionnaire du pouvoir politique par le prolétariat, ne changerait en rien la nature des rapports entre la dictature et la démocratie politique. Car que signifierait cette conquête ? Tout simplement que les classes dominantes ne disposent plus ni de la force économique ni de la force politique nécessaires pour maintenir leur domi-

nation, tandis que la répartition des forces au sein du parlement ne correspond pas à cette réalité. Ce qui se réaliserait alors en dehors du parlement ne serait autre chose que ce qui pourrait être réalisé également par la voie parlementaire, si la situation au parlement avait correspondu exactement à la situation réelle des forces en présence ; si l'on veut nous permettre une variation sur un mot célèbre, ce serait « continuer le parlementarisme par d'autres moyens ».

De ce qui précède il résulte, enfin, que même le triomphe du prolétariat ne changerait d'abord rien au caractère de l'Etat en tant qu'organisation d'une domination de classe. Même l'Etat prolétarien sera un Etat de classe ; il ne sera pas encore la société sans classes que nous avons définie plus haut. La seule différence, c'est que la classe au pouvoir sera cette classe prolétarienne qui aura été, jusqu'alors, dominée par l'autre. Voilà pourquoi, même dans l'Etat prolétarien, la démocratie réelle est impossible et seule la dictature peut exister. Ce n'est que dans la mesure où cette dictature fera disparaître les antagonismes économiques des classes de l'ancienne société et instaurera et développera à leur place

les éléments de la nouvelle société solidaire que la démocratie politique de l'Etat prolétarien se transformera en démocratie sociale de la collectivité socialiste. Dans celle-ci il n'y aura plus place pour la dictature politique, en elle seule « il n'y aura plus ni classes, ni antagonismes de classes, et les évolutions sociales cesseront d'être des révolutions politiques ». (1)

Ici apparaît clairement le bien-fondé de la conception marxiste de l'Etat, d'après laquelle ce dernier est un système social basé sur les antagonismes de classes, d'où il suit qu'un Etat, même prolétarien, ne peut être autre chose que l'organisation de la domination d'une classe. La démocratie ne peut rien changer à ce fait, aussi longtemps qu'elle n'a pas été transformée sur la base de la solidarité, aussi longtemps qu'elle restera une démocratie politique. Voilà pourquoi Engels, dans sa célèbre critique du programme de Gotha, a insisté sur ce point (qu'il est maintenant indispensable d'avoir à la mémoire) que le caractère de domination assumé par l'Etat ne peut être aboli par aucun progrès purement démocrati-

(1) MARX. — *Misère de la Philosophie.*

que. Il écrit :

« L'Etat n'étant qu'un phénomène transitoire, un moyen violent dont on se sert dans la lutte, dans la révolution, pour mater ses adversaires, il serait insensé de parler d'un Etat populaire libre : aussi longtemps que le prolétariat utilisera encore l'Etat, ce ne sera pas dans l'intérêt de la liberté, mais pour tenir ses adversaires en échec ; dès qu'il peut être question de liberté, l'Etat comme tel cesse d'exister. C'est pourquoi nous proposons de remplacer le mot « Etat » par « société ».

Nous voyons donc qu'Engels, en examinant la nature et la possibilité d'une démocratie réelle, fait cette même distinction entre la société solidaire et la société non solidaire, sur laquelle nous avons basé notre définition de la démocratie. Examinée sous ce jour, la prétendue antinomie entre la dictature et la démocratie apparaît telle qu'elle est en réalité : un malentendu nuisible, entraînant un affaiblissement plus nuisible encore de la conscience de classe et de la combativité du prolétariat. Ce malentendu doit faire place à la saine conception de la vieille doctrine marxiste, qui enseigne que la seule voie pouvant conduire à la réalisation de la démocratie

véritable est, comme l'avait déjà indiqué Engels, « la conception du socialisme scientifique d'après laquelle l'action politique du prolétariat et sa dictature ne sont qu'une transition vers l'abolition des classes et, par suite, de l'Etat ».

XIV. — L'ÉQUILIBRE DES FORCES DE CLASSE

Depuis une dizaine d'années, la doctrine marxiste de l'Etat et de la démocratie est l'objet d'attaques d'un nouveau genre. Cette doctrine, dit-on, est périmée et contredite par l'évolution politique moderne, où l'on voit le prolétariat s'intéresser de plus en plus à l'Etat. Cette constatation, exacte en soi, amène certains à conclure que les antagonismes de classe sont en voie d'affaiblissement et qu'il faudra même, dorénavant, essayer de les réconcilier. Cette conception s'appuye sur une théorie très significative, celle de l'équilibre des forces de classe, à laquelle, cependant, seul un malentendu peut l'apparenter.

L'idée fondamentale de cette dernière théorie, c'est que l'Etat n'est pas toujours, à toutes les époques de son évolution historique, l'instrument de domination d'une classe ; que, même, pendant une période plus ou moins longue, deux ou plusieurs classes peuvent

grandir simultanément en puissance au point qu'aucune ne soit capable à elle seule de dominer l'Etat. Leurs forces alors se balancent et il doit s'ensuivre, ou bien que le pouvoir exécutif de l'Etat devient assez puissant pour monopoliser le pouvoir et dominer les autres classes, ou bien que les classes également puissantes se partagent le pouvoir. Un exemple du premier cas serait la monarchie absolue des XVIIe et XVIIIe siècles, et un exemple du second, le partage du pouvoir entre les seigneurs et la bourgeoisie après la révolution de 1668 en Angleterre. De même, le temps présent nous montre, depuis la guerre mondiale et plus spécialement en Allemagne depuis la révolution de 1918, une situation où les forces de la bourgeoisie et celles du prolétariat se contrebalancent. Dans semblable situation, aucune classe ne peut seule dominer l'Etat. Il en résulte certaines formes politiques nouvelles et, aussi, certaines nouvelles tâches de la politique ouvrière.

Avant d'examiner cette théorie plus à fond, il est nécessaire de la débarrasser de toutes les sottises qui ont circulé à son sujet parmi le grand public. Nous verrons alors, une fois de plus, comment, en renonçant à la signification révolutionnaire et prolé-

tarienne de la doctrine marxiste, on doit fatalement en énerver la puissance et lui enlever toute valeur.

Il y a surtout deux malentendus fondamentaux qui font que la théorie de l'équilibre des classes se déforme directement en son contraire : d'abord, cet équilibre impliquerait un *aplanissement* des antagonismes de classe et, ensuite, il constituerait un *état durable,* dû au haut niveau atteint par la démocratie, de sorte que cette phase deviendrait, de plus en plus, un stade d'harmonie sociale et de transition vers le socialisme.

Voyons d'abord le premier malentendu. La conception logique de l'équilibre et l'examen des cas particuliers d'équilibre des classes au cours de l'Histoire nous montrent que ce serait gravement méconnaître et cette conception et les faits que de croire que cet équilibre équivaudrait à un aplanissement des antagonismes de classe, à un rapprochement ou même à une réconciliation des classes. L'équilibre des forces de classe ne se produit précisément que parce que chaque classe fait valoir ses intérêts dans toute la mesure de ses forces, de même que l'équilibre d'une balance indique simplement que les poids agissent avec la même force sur le fléau et

non que les poids ont perdu leur pesanteur. De même l'équilibre des classes sociales ne signifie nullement que la lutte des classes a cessé, mais, bien au contraire, qu'elle se continue sans faiblir. Car, du moment où une des classes négligerait son intérêt et laisserait donc affaiblir sa conscience de classe et son énergie, l'équilibre serait rompu et l'autre classe prendrait le dessus. On ne pourrait même pas dire que, pendant cette période d'équilibre, la lutte des classes reste à l'état latent. La lutte n'a jamais disparu et elle ne peut pas disparaître ; elle persiste dans la résistance consciente opposée par chaque classe à l'autre classe. Cela signifie, pour le prolétariat, que l'équilibre des forces de classe présuppose nécessairement qu'il est toujours prêt à la lutte révolutionnaire, et cela tant au point de vue de l'organisation que de la conscience individuelle. Ainsi, l'équilibre des forces de classe peut donner naissance à des compromis, en politique notamment ; il ne constitue pas lui-même un compromis ni un rapprochement entre les classes, mais bien un état de tension mutuelle extrême, tout à fait comme, dans la nature, chaque état d'équilibre constitue un état de tension. Il serait donc plus exact de

parler, non d'un équilibre, mais d'une égalité de tension entre les forces de classe. Cette expression ferait immédiatement disparaître la néfaste confusion causée par la doctrine de l'équilibre. Elle empêcherait surtout qu'elle ne soit utilisée comme point d'appui par une certaine idéologie, très dangereuse pour le prolétariat, d'après laquelle la réconciliation des classes serait la conquête véritable de la démocratie.

L'état d'équilibre des forces n'est nullement un état permanent ; il ne constitue donc pas du tout un objectif que le prolétariat doit atteindre ou conquérir, ni une situation à laquelle le prolétariat puisse arriver même involontairement, par le seul dynamisme de l'évolution sociale. Dans cet état, il est vrai, les forces de classe se trouvent en équilibre et momentanément en repos, mais cela ne signifie pas que l'esprit de classe du prolétariat devrait se trouver dans le même état de repos. C'est précisément pendant la phase d'équilibre qu'il est indispensable de développer l'esprit révolutionnaire du prolétariat par l'éducation socialiste, afin que les masses ouvrières comprennent exactement la valeur purement provisoire des tâches et des luttes politiques aux-

quels il faut avoir recours momentanément. Certes, cette tâche n'est pas aisée, mais elle n'est réellement difficile qu'en l'absence de solides convictions socialistes ou d'une claire conscience révolutionnaire au sein du prolétariat. Mais si l'on a soin de maintenir et de développer cette conscience révolutionnaire, il sera très possible d'entraîner les forces prolétariennes dans la lutte pour des objectifs immédiats, tout en faisant bien saisir que ceux-ci ne sont pas nos objectifs définitifs, que nous ne les poursuivons que parce qu'ils nous ouvrent la voie vers ces derniers. Ce n'est qu'ainsi que le prolétariat sera à même de rompre l'équilibre des forces de classe dans le sens qu'il désire. Mais il faut qu'il s'arme à cette fin. Car, ainsi que l'écrit Otto Bauer :

« L'évolution économique déplaçant constamment le rapport des forces entre les classes, un moment doit nécessairement arriver où le rapport d'équilibre est aboli et où il ne reste plus qu'à choisir entre la restauration de la domination de la classe bourgeoise ou la conquête du pouvoir politique par le prolétariat ».

Ainsi il n'y a aucun doute au sujet de la signification à donner à l'équilibre des classes. Si un malen-

tendu a pu naître, c'est parce que certains socialistes ont déjà abandonné le point de vue révolutionnaire de la doctrine marxiste et, tout naturellement, laissent envahir cette doctrine par leur idéologie pacifiste.

Ce qui importe, après tout, pour bien comprendre la nature réelle de l'état d'équilibre des forces de classe, c'est qu'il est constamment déplacé d'un côté ou de l'autre par les forces mêmes en présence. Otto Bauer s'exprime à ce sujet comme suit :

« En réalité, un tel état d'équilibre ne peut à la longue satisfaire aucune classe, car chacune s'efforce de rompre cet équilibre pour arriver à un état où elle puisse dominer. »

C'est-à-dire : chaque état d'équilibre implique une tendance à la restauration qui conduirait nécessairement à la réaction si elle n'était pas contrecarrée par une tendance active à la révolution. Si donc le prolétariat entendait par équilibre des classes l'assouplissement de sa conscience de classe, cet équilibre serait tout de suite rompu au détriment de la classe prolétarienne.

Par ce qui précède, nous avons éliminé également le deuxième malentendu dont il était question au

début de ce chapitre, celui d'après lequel l'équilibre des forces de classe remplirait une fonction spéciale, constituerait même la réalisation de la démocratie. Nous voyons maintenant que cet équilibre n'a rien de commun avec la démocratie véritable, puisqu'en fin de compte il ne sert que de correctif à la démocratie purement formelle. L'idée de l'équilibre des classes ne peut donner à la démocratie formelle un contenu nouveau, qui lui enlèverait ce caractère formel. Mais elle peut, par contre, à condition d'être bien comprise, contribuer à faire disparaître l'enthousiasme exagéré pour la démocratie formelle et à mettre à l'avant-plan le point essentiel pour le prolétariat : la lutte pour le pouvoir par tous les moyens disponibles, donc aussi par les moyens extra-parlementaires et extra-démocratiques.

XV. — LA DÉMOCRATIE ÉCONOMIQUE

Dans le but de lutter efficacement contre le caractère purement formel de la démocratie et même de le faire disparaître complètement on a vu naître au cours des dernières années diverses tendances qui pourraient être groupées sous le nom de « démocratie économique ». Leur caractère commun, c'est qu'elles aspirent à compléter la représentation purement politique des citoyens dans le corps législatif par la création d'une représentation des intérêts économiques. Le fait que cette revendication a été mise en avant à notre époque, avec tant d'insistance, tient à plusieurs causes ; mais, au fond, ce qui se manifeste ici, c'est une attitude de plus en plus méfiante vis-à-vis de la démocratie purement politique.

La première de ces causes réside dans la constatation, de plus en plus claire, que la limitation de la démocratie au pouvoir législatif l'a rendue absolument insuffisante. La vieille doctrine libérale du

droit naturel sur la séparation des pouvoirs, qui avait été le pilier de la démocratie constitutionnelle et grâce auquel le roi et l'aristocratie avaient pu régir l'armée et l'administration, tandis que la bourgeoisie régnait au parlement, ce dogme est devenu, depuis longtemps et à juste titre, suspect.

La démocratie, en réalité, ne peut pas consister uniquement dans le fait que la totalité des citoyens est uniformément appelée à contrôler les législateurs sans exercer la même influence sur le pouvoir exécutif et l'application des lois. Le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire doivent donc également être soumis à la volonté populaire ; il faut que l'administration et la justice puissent être mises à la disposition et sous le contrôle de la démocratie. Et cela n'est possible que si la démocratie détermine aussi les organes de l'administration et de la justice, en d'autres termes, si toute la vie publique se constitue sur la base démocratique. Ainsi est née la revendication que dans l'Etat, aussi bien que dans la province et dans la commune, la bureaucratie, qui se tient à l'écart du peuple et lui est même souvent hostile, soit remplacée par des organes autonomes à base démocratique. Dans ce système d'autonomie, les intérêts économi-

ques seraient mieux sauvegardés, parce que, dans la constitution du corps représentatif comme dans la nomination des fonctionnaires, on attacherait plus d'importance à la compétence et aux capacités professionnelles.

Il est indéniable que cette tendance à abolir la séparation des pouvoirs, parce qu'elle est un principe antidémocratique, est très justifiée et se trouve dans la ligne de l'évolution de la démocratie depuis le stade formel jusqu'à sa réalisation sociale complète. Celle-ci présuppose que la même collectivité, qui établit ses lois, a également le pouvoir de les exécuter et détient donc le pouvoir exécutif. Pour que la démocratie existe réellement, il ne suffit pas que seule la législation soit démocratique, il faut que l'administration le soit également. Seulement, on n'atteindrait pas ce but si, pour abolir la néfaste séparation des pouvoirs, on se contentait d'établir une représentation économique à côté de la représentation des convictions politiques. D'après les partisans de cette conception, les différents groupes de professions et d'intérêts devraient créer leurs propres organes par lesquels ils influenceraient la législation et l'administration ; enfin, toutes les profes-

sions et toutes les branches du travail devraient être organisées, sur la base du droit public, en chambres d'industrie, chambres du travail, chambres de commerce, représentations agricoles et autres organismes corporatifs, constituant un parlement économique qui exercerait, à côté du parlement ordinaire, le pouvoir législatif dans toutes les questions économiques.

Cependant, nous n'aurons pas à nous occuper longtemps de cette tendance, qui constitue une dangereuse erreur, au point de vue de la réalisation parfaite de la démocratie. Elle n'aboutit pas à la centralisation des pouvoirs publics en une unique organisation économique, mais au contraire à une division plus grande encore, puisqu'elle organise les groupes d'intérêts économiques, non pas à côté du parlement, comme il pourrait sembler d'abord, mais contre celui-ci. Et cela ne se ferait pas dans l'intérêt de « l'économie nationale », comme on le prétend, mais principalement dans l'intérêt de certaines couches économiques déterminées, de celles, précisément, qui ont dominé l'Etat jusqu'à ce jour et qui sentent leur influence menacée par la démocratie politique. Ce n'est pas par hasard que l'idée de la

représentation professionnelle et du parlement économique trouve actuellement tant de partisans dans les milieux réactionnaires et anti-prolétariens. Car seule la peur devant l'accroissement du nombre des voix dont dispose la classe ouvrière organisée, la peur de la majorité prolétarienne les pousse à adjoindre à la démocratie politique une représentation économique. En réalité, ce n'est pas le progrès de la démocratie politique qu'ils poursuivent ainsi, mais son affaiblissement.

Et n'allez pas croire que ces tendances ne sont autre chose que d'innocentes utopies bourgeoises automatiquement écrasées par l'évolution du grand capitalisme au milieu duquel nous vivons actuellement. Bien au contraire, la naissance et le développement des puissantes organisations patronales ont donné une signification toute nouvelle à la revendication tendant à compléter le parlement politique par des organismes à représentation économique. Il devient de plus en plus certain qu'il s'agit ici d'une lutte décisive pour savoir qui va dominer dans l'Etat : ou le parlement du suffrage universel ou la puissance économique organisée des consortiums et de la haute finance.

On donne encore à la « démocratie économique » une autre signification, qui se trouve réellement dans la ligne de l'évolution de la démocratie vers une forme ne contenant plus aucune contradiction interne. Nous voulons parler de cette conception qui veut, grâce à l'organisation des forces économiques des masses, briser la prédominance économique du capital et ainsi faire disparaître l'inégalité antidémocratique des êtres humains. De même que l'injustice de l'existence d'une classe privilégiée juridiquement a été abolie grâce à la conquête de l'égalité politique par des masses jusqu'alors privées de droits, de même on écraserait l'oligarchie économique du gros capitalisme organisé en lui enlevant le monopole de la direction économique et en démocratisant celle-ci. Cette tâche est actuellement à l'ordre du jour, du fait que l'évolution économique du capitalisme tend fortement vers sa solution, ainsi que l'a fait remarquer déjà Rudolf Hilferding, dans son ouvrage capital sur la haute finance. Le stade précédent de l'économie capitaliste était caractérisé par une concurrence effrénée dans la production et dans les échanges, au point que tous les critiques socialistes ont pu lui reprocher constamment qu'elle n'était

autre chose que l'anarchie complète, dans le sens d'absence de plan et d'ordre dans la vie économique. Le stade du grand capitalisme, par contre, est caractérisé par une concentration de plus en plus grande de la production, et cela aussi bien par le groupement des entreprises similaires en de puissants consortiums que par la réunion, en une seule main, de plusieurs entreprises qui se complètent et s'appuyent mutuellement. De cette façon a surgi une union de plus en plus étroite de branches d'industries qui s'étaient combattues jusqu'alors, ainsi que la fusion de plus en plus complète des entreprises industrielles et commerciales avec la haute finance. Hilferding résume cette évolution comme suit :

« La libre concurrence est de plus en plus abolie par la création de monopoles, et l'anarchie du mode de production capitaliste est vaincue par les tendances du capital à s'organiser. »

Voilà donc l'élément nouveau dans la situation économique du grand capitalisme, élément qui se préparait déjà avant la guerre et qui a été développé par la politique protectionniste : le mode de production capitaliste n'est plus nécessairement anarchique; au contraire, grâce à la concentration horizontale et

verticale des entreprises, aux consortiums, aux cartels, aux bureaux de production et de répartition, il crée un système économique qui ne régit pas seulement la production et la distribution des produits, mais aussi la situation et le traitement de tout le personnel, ouvrier et employé, travaillant dans l'industrie considérée. Ce que Charles Fourier avait prédit dans une de ses nombreuses et géniales prophéties au sujet de l'évolution inévitable du capitalisme, à savoir que celui-ci fonderait une nouvelle ère de vassalité des masses, une nouvelle forme du servage, une sorte de féodalité commerciale, comme il l'appelait, se prépare aujourd'hui avec une indéniable évidence et s'est même déjà réalisée dans une grande mesure. Car dans tout le domaine où s'exerce la puissance d'un trust ou d'un consortium, la liberté de mouvement des employés et des ouvriers est abolie. Le capitalisme organisé tend à agrandir toujours ce domaine par une extension continuelle de l'influence de l'organisation patronale, et par des ententes de « bon voisinage » entre les différentes organisations, dans l'ensemble de la vie économique.

Nous voici au cœur même du problème. L'organisation de la vie économique, que le capitalisme est

forcé de réaliser dans une mesure toujours croissante, se fera-t-elle au profit d'une oligarchie de capitalistes, ou bien au profit de la communauté ? De la réponse à cette question dépend non seulement le sort des masses ouvrières, mais aussi le développement d'une culture humaine libre. Car il ne faut pas oublier que l'organisation de l'économie au profit du capitalisme n'implique pas nécessairement une situation misérable pour le prolétariat. Il est très probable, au contraire, que le capitalisme organisé pourra procurer à « ses » ouvriers et employés une amélioration notable des conditions de travail, une diminution du coût de la vie, la construction de logements convenables, et même l'organisation d'œuvres sociales (bibliothèques, théâtres, sanatoria, jardins d'enfants, etc.). Cela « rapporterait », après tout, grâce au « contentement » des ouvriers et employés. Si l'on ajoute à cela un système d'assurances sociales (dont le capitalisme organisé pourrait d'autant plus facilement supporter les frais, même en l'absence de toute obligation imposée par l'Etat, qu'il verrait diminuer ses risques par l'amélioration des conditions de travail et de vie), l'ouvrier ou l'employé serait même suffisamment protégé contre les risques

de la maladie, de l'invalidité et de la vieillesse et pourrait ainsi mener la vie d'un tranquille fonctionnaire. Mais il devrait payer tout cela de l'abandon complet de sa libre volonté ; il mènerait l'existence d'un laquais bien entretenu, dont il acquerrait sans doute aussi la mentalité. Pour ma part, je ne crois pas que le capitalisme organisé arrivera jamais à ce résultat, qui nécessiterait l'unification internationale des divers domaines économiques nationaux, alors que, précisément, les tendances expansionnistes de ces domaines feront toujours se désagréger la « Société des Nations » des Etats capitalistes. Rien que pour ce motif, parce que la tendance organisatrice du grand capitalisme n'est pas assez puissante pour garantir à ses esclaves la paix et l'existence d'une bête de somme bien nourrie et bien traitée, une féodalité industrielle aussi complète ne peut nous apparaître que comme un épouvantail ; mais cela n'empêche point que pourrait se réaliser une partie de ce programme, par la voie que suivrait la vie économique si les tendances organisatrices du capitalisme se développaient sans entraves.

Ici apparaît clairement que le socialisme du prolétariat n'est pas une simple question de pain ni un

simple mouvement d'intérêts, comme ses adversaires le prétendent volontiers. L'admirable parole de l'Evangile que « l'homme ne vit pas seulement de pain » est vraie pour le socialisme ouvrier, comme le sont d'ailleurs maintes autres vérités du même livre. Et cet effort vers la liberté, vers le développement complet de la libre personnalité est, depuis Charles Fourier et Thomas Morus, la véritable force impulsive du socialisme. C'est ainsi que nous pouvons lire, dans le *Manifeste Communiste,* au sujet du but que la classe ouvrière doit poursuivre :

« A l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classe, se substituera une association où le libre développement de chacun sera la condition du libre développement de tous ».

Dans le stade d'ignorance et de grande misère économique, le prolétariat exprima l'idée de l'égalité de tous les hommes en revendiquant l'amélioration de son sort ; maintenant qu'il s'est économiquement relevé et qu'il est devenu conscient, il aspire à une plus grande autonomie de la personnalité et au droit de disposer librement de lui-même. Otto Bauer a très bien fait remarquer que c'est le propre du prolétariat, arrivé à un stade supérieur de culture, de mettre au

premier plan l'idée de liberté. « L'aspiration à la liberté, dit-il, amène maintenant au socialisme l'ouvrier dont la personnalité s'est mûrie. »

Instaurer cette liberté, voilà la signification actuelle de la démocratie économique. C'est en Angleterre, la vieille patrie du « self-government », de l'autonomie politique, qu'est née la revendication prolétarienne de l'« industrial government ». Démocratie industrielle et démocratie des usines, expressions nouvelles désignant la vieille idée de démocratie, à laquelle elles donnent enfin son sens véritable : participation des producteurs et des consommateurs à la direction de la production et des échanges et, finalement aussi, la reprise de la production et de la répartition par des organismes autonomes qui seront créés à cette fin. Cette idée a acquis dans le « Guild Socialism » une grand importance théorique et pratique.

Pour le moment, cependant, il est préférable que nous ne nous occupions pas encore de cette dernière forme, afin que nous puissions concentrer notre attention sur une autre, où l'idée de démocratie économique, bien que n'ayant pas encore trouvé sa pleine réalisation, a néanmoins fait un pas considé-

rable vers celle-ci. Nous voulons parler de l'institution légale des *conseils d'usine*. La loi sur les conseils d'usine, par laquelle l'Autriche a montré le chemin aux autres pays, grâce à l'énergie révolutionnaire d'Otto Bauer, marque une progression importante dans la voie de la transformation de l'ordre économique capitaliste, bien que l'importance de cette réforme ne soit pas encore appréciée à sa juste valeur. Pour la première fois, le capitalisme a vu restreindre sa suprématie économique dans son propre domaine, dans l'usine, et il a dû accepter la collaboration légale des ouvriers et des employés. Dorénavant les salariés ont le droit, par le canal de leurs délégués, d'intervenir dans toutes les questions qui concernent le contrat de travail et les salaires, ainsi que — d'une façon plus restreinte — dans les questions concernant les renvois. Aux conseils d'usine, énergiques, compétents et conscients de leur importance, il est donné la possibilité d'influencer la gestion et le budget de l'entreprise. Ils ont même accès au sanctuaire du capitalisme, au conseil d'administration des sociétés anonymes, et cela à titre de conseils jouissant des mêmes droits que les actionnaires.

Mais cette institution des conseils d'usine montre

précisément d'une façon flagrante que toute démocratie, même celle que nous appelons économique, est contradictoire et inefficace, si l'on croit que la tâche qui lui est échue puisse être remplie au sein même du système capitaliste et puisse avoir pour effet de rendre celui-ci plus juste et plus libre. Même la démocratie économique est irréalisable au sein de la société de classes ; elle nous mène hors de celle-ci ; elle ne pourrait donc être réalisée que par un mouvement qui se détacherait moralement de la société de classes et se trouverait avec celle-ci en opposition absolue. Il est donc tout naturel que le premier assaut des masses pour réaliser l'idéal de la démocratie économique ait abouti à une attitude révolutionnaire vis-à-vis de l'Etat de classe et à une nouvelle forme du socialisme, celui des Gildes. La démocratie économique et l'anéantissement de l'Etat capitaliste ne sont, pour celui-ci, que les deux faces d'une même réalité.

Et en effet, si cette conviction révolutionnaire fait défaut, toutes les institutions de la démocratie économique ne tarderont pas à dégénérer en leurs contraires : esprit corporatif, égoïsme professionnel, et, enfin, efforts mesquins pour s'intéresser aux choses

capitalistes. Ce phénomène est manifeste dans le cas des conseils d'usine. Les tâches de ceux-ci, si on les envisage dans leur signification véritable, ne découlent pas du texte de la loi, mais bien de l'esprit de la classe ouvrière révolutionnaire ; elles ne peuvent être comprises et remplies réellement que par un conseil d'usine imbu de cet esprit. Ferdinand Hanusch, un des auteurs de la loi sur les conseils d'usine, a pu écrire que la valeur principale des conseils d'usine, comme moyen d'ascension sociale de la classe ouvrière, présuppose que « ceux qui ont la confiance de la classe ouvrière soient moralement à la hauteur de leur grande mission ». Cela n'est pas toujours le cas : bien souvent on a dû regretter que ni les masses ouvrières, ni les conseils d'usine élus par elles n'exercent pas suffisamment cette parcelle de pouvoir économique dont elles ont pu s'emparer. Le but de l'institution des conseils d'usine, c'est de briser le despotisme du capital dans l'industrie, en même temps que de préparer le prolétariat moralement et intellectuellement en vue de la socialisation de la société, en lui donnant, par l'intermédiaire de ses délégués, un droit de regard dans le mécanisme de la production et dans les conditions d'exploitation des

entreprises. Comme les conseils d'usine communiquent le résultat de leur expérience aux réunions d'entreprises, qu'ils les discutent et se donnent mutuellement des renseignements et des explications, c'est toute la classe ouvrière qui s'éduque ainsi en vue de sa tâche historique, qui est la conquête de la vie économique.

Ce manque de compréhension de la signification réelle des conseils d'usine n'est pas la seule raison pour laquelle ceux-ci n'ont pas acquis l'importance qu'ils devraient et pourraient avoir ; il y a aussi l'absence de conscience révolutionnaire dans la classe ouvrière même. Si cette conscience fait défaut, le conseil d'usine succombera trop facilement aux grandes tentations auxquelles il est exposé en raison de la position qu'il occupe, et cela d'autant plus facilement qu'il est plus simple et plus naïf. Le prolétaire, qui ne trouve pas un appui solide dans son éducation révolutionnaire et dans ses convictions marxistes lui inspirant une hostilité pour ainsi dire instinctive contre le patronat, se laisse aisément séduire par cette situation nouvelle et même détourner du chemin que doit suivre sa classe. Il se voit élevé au-dessus de ses compagnons de travail, sou-

vent même libéré du labeur quotidien à cause de ses fonctions ; il fréquente les autorités et les personnages influents, dont l'ostentatoire amabilité et la familiarité le flattent et le troublent ; il se meut dans le voisinage des chefs, qui se montrent souvent très bienveillants et dont il n'aperçoit pas tout le calcul derrière l'affabilité ; il entre dans une sphère sociale qui lui en impose par sa culture et son confort. Enfin, il se voit placé devant des exposés économiques et industriels qu'il ne peut souvent ni comprendre ni surtout contrôler, tandis que l'idée naïve de l'identité de l'intérêt de l'ouvrier et de celui de l'entreprise tend à influencer son opinion dans un sens favorable au patron. C'est cette même mentalité qui, lors de la guerre mondiale, a troublé si profondément le jugement des masses prolétariennes, qui crurent se battre pour défendre « l'industrie nationale », alors qu'en réalité elles ne défendaient que les exploiteurs nationaux. Tout cela coopère pour faire du conseil d'usine, au lieu d'un organe de contrôle ouvrier, un instrument d'entente avec les patrons, une institution de sauvegarde de l'intérêt capitaliste des industriels contre l'intérêt de classe des prolétaires, dans une forme consacrée par la démocratie

et par conséquent très dangereuse. L'entreprise et le conseil d'usine forment un seul bloc, au lieu de rester dans un état de tension permanente, conséquence nécessaire du fait que le conseil d'usine ne doit pas être une institution de l'ordre capitaliste, mais une institution servant à faire disparaître celui-ci.

Ces circonstances, dont on pourrait dire qu'elles tiennent à la faiblesse de la nature humaine et non à l'institution elle-même, ne sont pas les seules qui tendent à faire perdre sa signification à l'idée de la démocratie économique. Ce qui est beaucoup plus grave, c'est que l'exécution énergique et consciente des tâches des conseils d'usine devient bientôt une entrave et un danger pour leur caractère révolutionnaire, conséquence naturelle du fait qu'il s'agit, en l'occurrence, d'une gestion capitaliste et non d'une gestion socialiste des affaires. Certes, c'est une tâche élémentaire du conseil d'usine de sauvegarder énergiquement les intérêts des ouvriers occupés dans l'entreprise. Mais précisément pour cela, il se voit souvent entraîné à défendre des intérêts et des points de vue capitalistes ; cela est tout naturel, d'ailleurs, dans un mode de production dont l'existence dépend de la conservation et même de l'accroissement des

bénéfices. Toutes les contradictions sociales et tous les inconvénients d'ordre moral découlant du système capitaliste se répètent, sur une plus petite échelle, dans le cadre étroit de l'usine. Des perfectionnements techniques sont repoussés avec l'assentiment et parfois même sous la pression du conseil d'usine, parce qu'ils entraîneraient le renvoi de quelques ouvriers ; on ne réclame pas les installations hygiéniques ou de sécurité nécessaires parce que le patron menace de fermer l'usine ; on tolère les heures supplémentaires sans restriction, même pendant les périodes de chômage. A cela s'ajoute une tendance à favoriser une politique de protection économique en faveur de l'industrie considérée et une certaine hostilité envers les efforts d'autres catégories d'ouvriers afin d'améliorer leurs conditions de travail, si celles-ci influencent défavorablement les conditions de production dans la branche d'industrie envisagée.

Ainsi les conseils d'usine peuvent en arriver au point où se trouvaient les syndicats avant la guerre, c'est-à-dire à « l'adaptation au capitalisme », avec cette différence qu'ils s'éloigneraient davantage encore du socialisme et par conséquent de la réalisa-

tion de la démocratie. Car les syndicats restèrent toujours, même dans la lutte pour des intérêts immédiats, des organisations distinctes du patronat ; ils étaient même parfois en opposition violente avec celui-ci et ils purent ainsi conserver leur idéologie socialiste. Les conseils d'usine, par contre, par la nature même de leur organisation, sont tentés d'entrer en communauté de travail avec les patrons, si une fois ils ont mis les intérêts de l'entreprise au-dessus des intérêts de classe. Voilà comment on en arrive à ce simulacre de démocratie économique, si exactement surnommé patriotisme d'usine et solidarité d'industrie, qui est l'ennemi le plus dangereux de la solidarité de classe du prolétariat. C'est ainsi qu'on peut voir, à certains moments, tout le prolétariat lutter énergiquement contre les tarifs douaniers protecteurs, alors que des délégations de conseils d'usine vont chez les députés ouvriers préconiser des exceptions pour leur propre branche d'industrie. Il serait difficile de s'écarter davantage de la démocratie réelle. Cette activité des conseils d'usine aboutit à une autre anomalie encore : c'est que l'expression « démocratie économique » est appliquée à une tendance déguisée de poursuite de mesquins intérêts économiques parti-

culiers.

Nous voyons donc que la grande tâche historique des conseils d'usine ne peut pas être de « démocratiser » la production capitaliste, mais bien de combattre celle-ci très énergiquement au moyen du contrôle. De même que la démocratie politique du prolétariat ne peut instaurer la démocratie réelle qu'en poursuivant l'abolition de l'Etat de classe, et non la démocratisation de celui-ci, de même la démocratie économique du prolétariat ne peut devenir un moyen d'instaurer la démocratie réelle qu'en mettant la classe ouvrière à même d'acquérir les forces et les capacités nécessaires pour détruire l'ordre économique capitaliste. Les conseils d'usine ne seront pas d'ailleurs les seuls facteurs de cette évolution économique préparatoire et indispensable ; les organisations de consommateurs, les coopératives de consommation peuvent acquérir une importance considérable, quand elles seront devenues davantage des centres d'action de la politique économique socialiste et de la foi socialiste. Il importe peu, pour notre exposé, de savoir si ces deux tendances se réuniront selon le modèle du socialisme des Gildes ou par la voie qu'indique Otto Bauer, c'est-à-dire la

création d'entreprises collectives, ou bien encore si d'autres formes se feront jour. Quoi qu'il en soit, la démocratie dite économique ne peut ouvrir la voie vers la démocratie réelle que si elle suit en même temps la « voie du socialisme ».

XVI. — LA DÉMOCRATIE FONCTIONNELLE

Depuis quelque temps on ne parle plus seulement de la démocratie économique, mais de plus en plus aussi de la démocratie fonctionnelle. On espère que celle-ci constituera un moyen efficace de surmonter la démocratie purement formelle. Nous verrons qu'elle pourrait, en effet, être ce moyen, mais dans le même sens que l'est la démocratie économique, c'est-à-dire non en complétant la démocratie politique, ni en la perfectionnant, mais en la supprimant.

Par démocratie fonctionnelle on entend une certaine modification de la vie politique parlementaire, par laquelle la volonté nationale ne s'exprimera plus uniquement par le vote parlementaire, mais de plus en plus en commun accord avec les organisations des grands groupes d'intérêts économiques, surtout avec les représentations des intérêts des ouvriers et des employés. Cette tendance s'est manifestée

d'abord pendant la guerre, lorsque le gouvernement se vit obligé d'appuyer sa politique guerrière sur une base populaire aussi large que possible et qu'il s'efforça donc de satisfaire, dans une grande mesure, les désirs des syndicats ouvriers et des organisations d'employés. Mais c'est surtout après la Révolution que ce système s'est développé ; pendant un certain temps, on a vu, ainsi, fonctionner une forme de gouvernement entièrement nouvelle : aucune loi relative aux conditions de travail des ouvriers ou des employés ou touchant au bien-être collectif ne pouvait être votée sans une consultation préalable des organisations d'ouvriers ou d'employés et sans que les lignes fondamentales eussent été arrêtées d'accord avec celles-ci. Qu'est-ce, exactement, que la démocratie fonctionnelle ? Il ne faut pas entendre par là une collaboration des organisations économiques à la législation et au gouvernement. Car ce ne serait là qu'une nouvelle forme de la vieille conception, d'après laquelle les pouvoirs publics doivent être partagés entre le parlement et les représentations économiques, c'est-à-dire que les organisations patronales, paysannes, professionnelles, ouvrières et d'employés exerceraient une influence sur la législa-

tion et l'administration. Nous reviendrions ainsi, par des voies détournées, à ce système réactionnaire d'une représentation des professions dont nous avons déjà parlé. Mais ce n'est pas là le sens véritable de la démocratie fonctionnelle, qui est, au contraire, quelque chose de nouveau et de révolutionnaire.

Il n'y aurait, d'ailleurs, rien de nouveau à ce que les organisations patronales et paysannes exercent une influence sur la législation et l'administration. Elles l'ont toujours fait, et il ne viendrait à l'idée de personne de voir en cela une démocratie fonctionnelle, même en germe. Ce qui est nouveau et révolutionnaire, c'est de voir, en face des minorités que l'on trouve dans toute représentation d'intérêts, se dresser la grande majorité des ouvriers et des employés, s'efforçant, par leurs organisations, non seulement de participer aux décisions, mais de faire exécuter, selon leurs conceptions et dans leur intérêt, la volonté de l'Etat. De même que, dans la démocratie en général, la volonté s'exprime par la majorité, la démocratie fonctionnelle se caractérise par le fait que la prépondérance appartient aux fonctions sociales qui représentent le plus grand groupe d'intérêts dans l'Etat. L'action de la démocratie fonction-

nelle s'exercera exclusivement en faveur des ouvriers et employés, mais cela uniquement à la condition que ceux-ci acquièrent une puissance sociale leur permettant d'avoir la prépondérance sur la classe possédante ou, au moins, de réaliser un état d'équilibre des forces de classe, grâce à quoi leurs revendications seront mieux prises en considération. La démocratie fonctionnelle n'est donc qu'un autre nom donné à la combativité résolue et consciente, à l'hostilité agissante du prolétariat contre l'Etat de classe et contre la société capitaliste. Elle n'a rien de commun avec l'idée fausse qu'on pourrait se former de la démocratie fonctionnelle, d'après laquelle celle-ci aurait pour mission de rétablir une harmonie des fonctions au sein de la société actuelle, et de faire de celle-ci un « organisme sain ». Le mot « fonctionnel » doit plutôt être pris dans le sens opposé de « formel » ; il signifie que, vis-à-vis de la démocratie parlementaire, où l'importance et la puissance de groupes nombreux de la société se font valoir insuffisamment, vient se placer la fonction politique extraparlementaire de ces groupes. Otto Bauer a donc bien raison, lorsqu'il dit que la démocratie fonctionnelle est une démocratie « qui limite et cor-

rige la démocratie parlementaire ».

Ainsi, la démocratie fonctionnelle consiste essentiellement à appeler et dresser les masses ouvrières vis-à-vis et, surtout, contre la démocratie politique. Par sa nature même, elle est un moyen révolutionnaire et elle ne peut donc remplir sa mission, sa « fonction », que si ces masses ont l'esprit révolutionnaire et si leurs organisations sont prêtes à l'action. Elle est le moyen par lequel la majorité purement numérique de la démocratie politique, donc ce que ses partisans les plus fervents considèrent comme sa loi la plus sacrée, sera ajustée en tenant compte de la position relative des forces sociales. C'est ce qu'Otto Bauer a exposé un jour très clairement dans un discours politique adressé à des ouvriers, en faisant ressortir le sens véritable de la démocratie fonctionnelle :

« Le principe majoritaire a ses limites. Dans les anciens parlements anglais, où le pouvoir passait alternativement des whigs aux tories et vice-versa, les deux partis avaient leurs racines dans la même couche sociale : au XVIIIe siècle, c'était la noblesse ; au XIXe, la bourgeoisie. A cette époque, le principe majoritaire signifiait simplement que le pouvoir

appartenait au groupe de la classe dirigeante qui disposait de la majorité. La majorité du moment n'aurait pu abuser de ce principe, elle devait toujours avoir égard aux droits de la minorité, parce qu'elle savait que celle-ci redeviendrait la majorité au bout de quelques années. Aujourd'hui le principe majoritaire signifie tout autre chose en Autriche. Car il ne s'agit plus ici de la lutte entre différents groupes au sein d'une seule et même classe, mais bien de la lutte de deux classes dressées l'une contre l'autre. La majorité, ce sont les représentants des classes patronales des villes et des campagnes ; l'opposition représente la masse des ouvriers et des employés. L'application rigide du principe majoritaire signifierait donc tout d'abord que les classes patronales exerceraient une domination abusive sur la classe ouvrière ; elle transformerait notre République en une république purement bourgeoise. Voilà pourquoi nous devons nous dresser contre l'application rigide de ce principe. La lutte pour accroître l'influence de la minorité vis-à-vis de la majorité et du gouvernement est la lutte contre la domination de la classe bourgeoise dans l'Etat, la lutte pour le véritable *intérêt populaire,* c'est-à-dire pour l'intérêt des

masses ouvrières, contre la domination excessive des *intérêts de parti* de la bourgeoisie. »

La démocratie fonctionnelle bien comprise n'est donc pas un principe de paix ; elle n'est pas un pacifisme politique ni le désarmement de la classe ouvrière révolutionnaire ; elle est au contraire la lutte même de celle-ci, mais avec cette précision que la lutte pour la vraie démocratie, la démocratie sociale, n'est nullement liée aux formes de la démocratie politique et qu'elle reste démocratique même si elle brise cette dernière. Car, au fond, les arguments les plus puissants en faveur de la démocratie fonctionnelle sont les « arguments de la rue », lorsque les masses ouvrières assument directement leur fonction politique pour sauver la démocratie. La fonction définitive et historiquement nécessaire de la démocratie fonctionnelle, c'est la révolution sociale ; sa fonction actuelle, c'est de préparer celle-ci moralement et matériellement.

XVII. — DÉMOCRATIE SOCIALE ET ÉDUCATION SOCIALISTE

Au cours de notre examen de la nature et des formes de la démocratie, nous avons vu se confirmer notre conception initiale, d'après laquelle tous les malentendus et toute la confusion au sujet de ce problème si ardemment discuté ne proviennent que du fait qu'on n'a pas distingué nettement entre la démocratie politique et la démocratie sociale, ou qu'on ne s'est pas tenu fermement à cette distinction, une fois qu'on l'avait faite. Cela ne provient pas uniquement d'un jugement défectueux (bien que ce soit assez souvent le cas), mais surtout du fait que la distinction établie n'est pas seulement d'importance théorique, mais qu'elle oblige aussi à prendre position d'une façon qui dépasse de loin la simple adhésion à un programme politique. Comme nous l'avons vu, la démocratie politique ne sera jamais à même de réaliser la démocratie véritable, qui n'est possible que dans une société sans classes ; dans ces conditions, en éta-

blissant la distinction ci-dessus, on doit se déclarer pour ou contre le socialisme. Voilà pourquoi, dans les milieux où dominent la mentalité et la moralité bourgeoises, et même parmi les savants, on parvient si difficilement à se faire une idée nette de la démocratie. Ce que Marx a dit de la philosophie révolutionnaire de sa jeunesse est vrai aussi de la doctrine politique marxiste :

« Si certains individus ne digèrent pas la philosophie moderne et meurent d'indigestion philosophique, cela ne prouve rien contre la philosophie, pas plus que ne prouve contre la mécanique le fait que par ci par là une chaudière à vapeur éclate et projette quelques voyageurs dans les airs. »

Nous voyons donc que la distinction entre la démocratie politique et la démocratie sociale n'est pas seulement d'ordre politique, mais qu'elle est une distinction entre deux formes de la société, entre deux mondes : d'un côté, le vieux monde de la non-solidarité et de l'oppression ; de l'autre côté, le monde nouveau de la solidarité et de la liberté. Pour celui qui, soit par intérêt de classe soit par sympathie personnelle, s'est déclaré en faveur de la lutte pour la démocratie sociale, il résulte de ce qui précède que

cette dernière ne signifie pas seulement un bouleversement futur, mais aussi un bouleversement actuel de sa propre manière de penser et de sentir, un détachement complet de la mentalité bourgeoise, une rupture radicale avec les anciennes convictions et les anciens sentiments. C'est vrai tout particulièrement pour l'homme politique. La démocratie bien comprise exige du militant socialiste qu'il soit un homme nouveau, possédant la nouvelle mentalté indispensable à la préparation et surtout à l'édification de la collectivité socialiste.

Le politicien bourgeois vit complètement dans la démocratie politique ; les formes de celle-ci lui cachent la société même. L'attitude du gouvernement, ses divers rapports avec les partis politiques, la position des partis dans les Chambres, les petits événements des couloirs et des cercles parlementaires, les articles de fonds des principaux journaux : voilà tout son monde à lui. En dehors de cela, son propre groupe d'intérêts, c'est-à-dire son parti, n'est pour lui que le « corps électoral », auprès duquel on doit se démener beaucoup avant les élections, mais qui n'a et ne peut avoir aucune influence sur la politique ; car, pour celle-ci, il y a les députés. Ainsi la démo-

cratie bourgeoise devient, au point de vue de l'organisation, quelque chose de très vague qui, comme on l'a dit très justement, n'entre en action qu'au moment des élections. Quant au corps électoral, il n'a aucune influence en dehors des élections : ce point est d'ailleurs caractéristique de la démocratie politique. Car la mission principale de la politique bourgeoise, c'est le triomphe et la sauvegarde des intérêts particuliers des classes possédantes ; celles-ci ont beau se scinder en diverses tendances, capitalistes, agrariens ou bourgeois, tous sont d'accord pour considérer la politique uniquement comme un système de mesures nécessaires à garantir la bonne marche des affaires. C'est pour cette même raison que le travail est partagé entre politiciens et hommes d'affaires, bien qu'on doive reconnaître que la politique, dans bien des cas, devient une affaire elle-même. La politique, disent-ils, est évidemment une chose nécessaire pour l'industriel et le banquier, pour l'artisan et le commerçant ; mais tous n'ont pas le temps de s'en occuper et ils laissent ce soin à leurs élus, dont c'est précisément la tâche. Et ceux-ci en font alors leur affaire à eux, la représentation des intérêts de leur groupe n'étant que le moyen de fortifier leur pro-

pre position. Voilà pourquoi la chasse au portefeuille ministériel est le but primordial, l'essence même de la politique bourgeoise. La participation au gouvernement, ou mieux encore le gouvernement exclusif de leur parti, ne signifie pas pour eux une mission sociale d'ordre général, mais son utilisation intégrale au profit de leurs intérêts particuliers. Sur cette base, la politique devient bientôt une stratégie des luttes de partis, dont la combativité dépend moins des idées que de la dictature des chefs. Tous ces politiciens, quelque modernes que puissent paraître certains d'entre eux, sont prisonniers de leurs préjugés traditionnels et des intérêts momentanés de la société actuelle, et ils ne songent qu'à prendre le dessus dans la lutte pour l'exploitation et l'oppression des autres ; ils restent ainsi les vieux hommes, qui perpétuent l'antique système d'une société basée sur la violence et non sur la solidarité.

Une politique réellement démocratique, c'est-à-dire socialiste, doit rompre radicalement avec cette forme sociale surannée. C'est d'autant plus nécessaire et urgent que la politique socialiste se meut dans un milieu qui cherche constamment à la détourner de sa voie. Le contact étroit avec la politique bourgeoise

au cours de la lutte de tous les jours implique de graves dangers de contamination. Un des multiples symptômes de faiblesse que nous pouvons constater dans la crise actuelle du socialisme international, c'est précisément que la politique socialiste n'a pas toujours su résister à certaines tentations, qu'en son sein l'intérêt mesquin de la tactique parlementaire et de la politique des comités a remplacé la vivante cohésion des forces sociales du prolétariat révolutionnaire, de telle façon que, par une néfaste réaction, celui-ci a été à son tour affaibli et porté à l'indifférence. Le moyen le plus sûr de remédier à cette crise, c'est d'arracher les esprits à l'idéologie de la démocratie purement formelle. Ainsi, on brisera cette étroite conception qui ne croit la polique possible que dans les formes et éventualités du système parlementaire et considère tout le reste comme de la violence « antidémocratique ».

Au lieu de cette conception étroite apparaît aujourd'hui une large conception sociale et historique qui considère que l'intérêt démocratique primordial n'est pas de participer au pouvoir dans l'Etat, mais bien de s'emparer de ce pouvoir contre l'Etat, c'est-à-dire contre la société de classes. Pour le militant socialiste,

et surtout pour celui qui a l'esprit pratique, pour celui qui estime que le socialisme doit devenir une réalité, et non rester un beau rêve de vacances, l'objectif principal se déplace actuellement du présent vers l'avenir. Il crée en lui une nouvelle mentalité qui imprègne tout son être et ne l'abandonne jamais, et par laquelle chacune de ses opinions sur n'importe quel problème politique, sur n'importe quelle question du jour, reçoit l'empreinte de la perspective d'une transformation de la société. Il en résultera une autre façon de mener les masses, même s'il s'agit de diriger des mouvements qui, conduits autrement, pourraient troubler la claire conscience de classe du prolétariat. Ainsi, par exemple, ce n'est pas du tout la même chose d'entrer dans la Société des Nations et de la soutenir dans toutes les illusions « démocratiques » et pacifistes du monde bourgeois, ou, au contraire, de dénoncer la contradiction interne et l'impossibilité d'une politique d'entente des nations au sein du monde capitaliste où il ne peut être question que de ligues d'Etats, non de ligues de peuples. On entrera donc dans cette institution, avec la nette conscience de son inutilité et même de sa nocivité, aux fins de la contrôler et d'en faire un moyen d'agitation contre le

militarisme et l'impérialisme des grands maîtres de la Société des Nations. La première politique conduit à duper et à affaiblir le prolétariat, même s'il a « ses » délégués dans cette institution. Car, comme ceux-ci ne sont pas des adversaires résolus de la Société des Nations, mais qu'ils veulent la perfectionner et la « démocratiser », ils continuent à se placer au point de vue qui ne considère que les gouvernements étatistes, et non les collectivités populaires. Seuls des délégués socialistes qui ne se considéreraient plus comme les représentants de « leur pays », ni même de « leur » prolétariat, mais de la classe prolétarienne tout entière, seraient animés de l'esprit qui est celui du socialisme international et qui seul peut nous conduire à une véritable Société des Nations et à la véritable démocratie.

Envisagée ainsi, la politique n'est plus uniquement la profession de quelques hommes, mais bien la vocation générale de tous ceux qui travaillent à la transformation de l'ordre existant en un ordre nouveau et meilleur. Elle devient la foi et l'énergie des masses dans le sens le plus beau de ces mots. C'est pourquoi le centre de gravité de la politique socialiste révolutionnaire ne doit pas être cherché

dans le parlementarisme ni dans la politique des factions, mais dans l'action immédiate et résolue de toute la classe prolétarienne. La démocratie sociale, en tant que but à atteindre, exige déjà maintenant une démocratie toujours plus réelle au sein du parti socialiste même. Les résolutions de la politique socialiste doivent s'appuyer de plus en plus sur la collaboration immédiate, la participation et la critique des groupes du Parti. La discussion continuelle des problèmes du Parti et de leurs solutions, le déplacement des décisions du parlement et des comités vers les organisations et les assemblées donneront naissance à cet esprit nouveau réellement démocratique, qui considère la politique socialiste comme une chose qui n'est pas faite par « eux » — les élus —, mais où chacun peut tenir sa place et jouer un rôle. Ainsi la politique deviendra une collaboration entre les chefs et le Parti, en d'autres termes, une éducation de nous-mêmes en même temps que la conquête de notre avenir.

Ce qui fait la grandeur du socialisme marxiste, c'est précisément qu'il ne nous montre pas cette palingénésie de l'homme comme un précepte moral indépendant posé devant nous, mais bien comme une

partie d'une même évolution au cours de laquelle toutes les choses vétustes sont vaincues historiquement par l'esprit prolétarien. Dans sa jeunesse Marx avait déjà pu écrire que les prolétaires savaient très bien qu'« ils ne cesseront d'être des hommes de l'ancien monde que quand il existera des conditions nouvelles ; et c'est pour cela qu'ils sont résolus à changer ces conditions à la première occasion. Dans l'activité révolutionnaire, se transformer soi-même, c'est transformer les circonstances ». La démocratie sociale est la formation la plus radicale des formes extérieures de la vie humaine ; la lutte pour elle signifie donc la transformation la plus complète de l'homme actuel.

NOTE DE L'EDITEUR

Le texte, ici présenté, de Max Adler est la réimpression anastatique de la traduction publiée, sans nom d'auteur, en 1930, par l'Eglantine de Bruxelles. Le procédé de reproduction utilisé n'a pas permis de faire les corrections suivantes qui, pour la plupart, rétablissent la version habituelle des textes de Marx et d'Engels cités par l'auteur.

p. 79, ligne 15	Remplacer *la moitié la plus petite possible* par *la minorité*
p. 107, ligne 14	Remplacer *les coquilles de la société capitalistes* par *les stigmates de la société capitaliste*
p. 120, ligne 19	Remplacer *gestion des choses* par *administration des choses*
p. 128, ligne 3	Traduire *ihre Putschtaktik* non par *leurs méthodes d'attentats et de violences* mais par *leur terrorisme*
p. 145, ligne 19	Remplacer *se trouvera* par *se situera*
p. 148, lignes 2 et 3	Remplacer *constituer le prolétariat en classe régnante (...) conquérir le régime démocratique* par *classe dominante (...) la conquête de la démocratie*

p. 150, note 1	Le texte d'Otto Bauer cité par Max Adler se trouve in : *Die österreichische Revolution*, Vienne, 1923, p. 245. Cet ouvrage d'Otto Bauer n'a pas été traduit en français.
p. 154, ligne 11	Remplacer *société* par *commune*
p. 174, ligne 20	Remplacer *Rudolf Hilferding, dans son ouvrage capital sur la haute finance* par *Rudolf Hilferding, dans son ouvrage fondamental sur Le capital financier*. (Ce dernier a été récemment traduit en français, Editions de Minuit, Paris, 1970.)
p. 212, ligne 11	Remplacer *formation* par *transformation*

Il faut enfin signaler que le traducteur de l'Eglantine – sans doute pour rendre le livre plus accessible – n'a conservé que quatre des quarante-cinq notes de bas de page qui, certes, ne sont souvent que des références à des livres allemands non-traduits, mais aussi, parfois, des développements complémentaires utiles. Dans le texte même, il a également pris la liberté de supprimer quelques passages relatifs à des discussions avec des auteurs qu'il estimait, sans doute, peu connus du public francophone.

TABLE DES MATIÈRES

Préface VII
Avant-propos 11
I. — Le problème de la démocratie 23
II. — Critique de la démocratie . . 33
III. — « Démocratie », mot à double sens 45
IV. — La démocratie selon l'idéal bourgeois . . . 51
V. — Privilèges d'état et antagonismes de classe . 59
VI. — Démocratie politique et démocratie sociale . 71
VII. — Démocratie signifie : socialisation solidaire . 79
VIII. — Dans l'Etat, la démocratie véritable est impossible 89
IX. — Différence entre la contrainte et la domination 99
X. — Le problème de la majorité 113
XI. — Introduction au problème de la dictature . 125
XII. — Différence entre la dictature et le terrorisme 137
XIII. — Dictature et démocratie . 143
XIV. — L'équilibre des forces de classe 159
XV. — La démocratie économique 169
XVI. — La démocratie fonctionnelle 193
XVII. — Démocratie sociale et éducation socialiste 203
Note de l'éditeur 213

Achevé d'imprimer le 30/12/1970
Imprimerie Sérifloc - 75, rue de l'Abbé-Groult, Paris
Dépôt légal 4 trimestre 1970 N° 116

Editions Anthropos
Dépôt légal 4 trimestre 1970 N° 128